

ANDREA AGUTI

# La questione dell'ermeneutica in Karl Barth



EDB



**Istituto trentino di cultura  
Centro per le Scienze Religiose**

**Scienze religiose. Nuova serie**

Collana «Scienze religiose. Nuova serie»

1. V. BRUGIATELLI, *Il problema filosofico del linguaggio in Antonio Rosmini*
2. G. CANOBBIO (ed), *La fede di Gesù*
3. A. AUTIERO - A. GENOVESE (edd), *Antonio Rosmini e l'idea della libertà*
4. A. AGUTI, *La questione dell'ermeneutica in Karl Barth*



ANDREA AGUTI

# **La questione dell'ermeneutica in Karl Barth**



EDIZIONI DEHONIANE BOLOGNA

*Centro per le Scienze Religiose in Trento*

Sede: Via S. Croce, 77 – 38100 Trento

tel. 0461-210232 / fax 0461-980436 / e-mail segretisr@itc.it

*Consiglio Scientifico*

Claudio Leonardi (Presidente), Pierangelo Sequeri, Franco Volpi

*Direttore*

Antonio Autiero

*Comitato Direttivo*

Membri d'onore: Wilhelm Egger, Walter Kern, Josef Krejčí, Germano Pellegrini, Luigi Sartori

Membri effettivi: Giacomo Canobbio, Paolo De Benedetti, Giuseppina Gasparini De Sandre, Karl Golser, Gerhard Larcher, Giovanni Menestrina, Cettina Militello, Karl Neufeld, Iginio Rogger, Elmar Salmann, Lorenzo Zani

AGUTI, Andrea

La questione dell'ermeneutica in Karl Barth / Andrea Aguti. - Bologna : EDB, 2001. - 306 p. ; 21 cm. - (Scienze religiose. Nuova serie ; 4)

ISBN 88-10-40378-9

1. Barth, Karl - Ermeneutica

230.01

Scheda a cura della Biblioteca ITC-isr

Composizione e impaginazione a cura dell'Ufficio Editoria ITC

© 2001 Centro editoriale dehoniano  
via Nosadella, 6 - 40123 Bologna  
EDB (marchio depositato)

ISBN 88-10-40378-9

Stampa: Grafiche Dehoniane, Bologna 2001

«Non è forse Dio che ha in suo potere le interpretazioni?  
Raccontatemi dunque»  
(Gn 40,8)

*Ai miei genitori*



# Indice

|                       |          |
|-----------------------|----------|
| <b>Premessa .....</b> | <b>9</b> |
|-----------------------|----------|

|                           |           |
|---------------------------|-----------|
| <b>Introduzione .....</b> | <b>11</b> |
|---------------------------|-----------|

## **Capitolo primo: Il problema ermeneutico e lo sviluppo della teologia barthiana negli anni Venti**

|                                                            |    |
|------------------------------------------------------------|----|
| 1. Fede e storia .....                                     | 21 |
| 2. Egesi metacritica ed ermeneutica .....                  | 32 |
| 3. Il valore testimoniale della dialettica teologica ..... | 44 |
| 4. Il passaggio alla dogmatica .....                       | 57 |
| 5. L'esplicitazione della «Denkform» dogmatica .....       | 82 |

## **Capitolo secondo: Dogmatica ed ermeneutica nei «Prolegomeni» alla «Kirchliche Dogmatik»**

|                                             |     |
|---------------------------------------------|-----|
| 1. Dogmatica, scienza, fede .....           | 99  |
| 2. La parola di Dio come «Faktum» .....     | 109 |
| 3. La Scrittura e la sua autorità .....     | 125 |
| 4. Elementi di una teoria ermeneutica ..... | 138 |

## **Capitolo terzo: Credere e comprendere**

|                                                |     |
|------------------------------------------------|-----|
| 1. «Fides quaerens intellectum» .....          | 149 |
| 2. Una critica teologica della modernità ..... | 163 |
| 3. La fede e il comprendere teologico .....    | 174 |
| 4. La conoscenza di Dio .....                  | 191 |

## **Capitolo quarto: Ermeneutica e demitizzazione**

|                                                                   |     |
|-------------------------------------------------------------------|-----|
| 1. Le origini del confronto Barth-Bultmann negli anni Venti ..... | 205 |
| 2. Le radici del dibattito sulla «Entmythologisierung» .....      | 214 |
| 3. Un tentativo di comprendere Bultmann .....                     | 225 |

|                                                                                                   |         |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------|---------|
| 4. L'interpretazione di Schleiermacher come chiave di comprensione del pensiero di Bultmann ..... | 235     |
| 5. La questione dell'antropologia .....                                                           | 241     |
| 6. La questione del rapporto tra teologia e filosofia .....                                       | 250     |
| 7. La fede come appropriazione soggettiva della verità....                                        | 258     |
| <br><b>Conclusione</b> .....                                                                      | <br>277 |
| <br><b>Bibliografia</b> .....                                                                     | <br>287 |
| <br><b>Indice dei nomi</b> .....                                                                  | <br>303 |

## Premessa

Il presente studio costituisce la versione rielaborata e riassunta in alcune sue parti della tesi di dottorato in Filosofia e scienze umane discussa nell'anno accademico 1997-1998 presso l'Università degli Studi di Perugia (coordinatore prof. Antonio Pieretti, relatore prof. Giovanni Ferretti). Desidero ringraziare il prof. Piergiorgio Grassi per aver incoraggiato la ricerca fin dall'inizio, i responsabili e i docenti del Centro Universitario Cattolico per averne consentito la rielaborazione nella fase successiva al dottorato e il prof. Antonio Autiero per averne voluto accogliere, con magnanimità, la pubblicazione nella collana del Centro per le Scienze Religiose in Trento.

Un ringraziamento va anche a coloro che in tempi e luoghi diversi hanno contribuito a chiarire aspetti della ricerca. In particolare a Maria Cristina Laurenzi per i suggerimenti offertimi nella fase iniziale, ad Angelo Maffei, le cui osservazioni al manoscritto finale non ho purtroppo avuto modo che di sfruttare in parte, e a Graziano Ripanti per la quotidiana disponibilità a discutere di 'cose ermeneutiche'. Com'è ovvio, la responsabilità di quanto scritto è soltanto mia.

Urbino, agosto 2001

*Andrea Aguti*





## Introduzione

A rischio di andare contro un'esplicita indicazione metodologica di Barth, riteniamo utile esporre in sede introduttiva alcuni dei motivi che possono giustificare il presente studio sul suo pensiero, tenuto soprattutto conto che esso è stato ideato e realizzato sotto un'angolatura filosofica.

Questi motivi sono fondamentalmente riconducibili alla convinzione che il pensiero di Barth, se non si rimane impigliati in alcune formule interpretative che hanno un loro significato ma che nella maggior parte dei casi si rivelano equivocate ed infeconde (il dualismo fede-religione o «il positivismo della rivelazione» sono soltanto due fra le più ripetute), può ancora dare un effettivo contributo, se non a sciogliere, almeno a mettere in evidenza alcuni nodi tematici che si trovano al fondo della riflessione filosofica sulla religione che oggi gode di un'indubbia attualità soprattutto come corollario del dibattito sull'ermeneutica. È noto, infatti, come l'abbandono di una configurazione univoca della razionalità che caratterizza la cosiddetta epoca postmoderna abbia contribuito non poco a legittimare l'interesse per le molte forme del sapere storico fra le quali rientra anche quella religiosa. In effetti, questa situazione ha permesso una ripresa tematica del tradizionale rapporto tra «ragione» e «fede», ovvero in termini disciplinari tra filosofia e teologia, sebbene le categorie più usate per designare questo rapporto siano ancora quelle del «confronto», del «dialogo», dell'«avvicinamento», cioè categorie che sembrano, ognuna a modo suo, scontare quell'estrinsecismo fra fede e ragione che appare come un dato acquisito nella cultura moderna, anche teologica. Si tratta ovviamente del retaggio di una lunga vicenda storica che non saremmo in grado di restituire nella sua complessa trama,<sup>1</sup> ma di

---

<sup>1</sup> Cfr. per un panorama, G. COLOMBO (ed), *L'evidenza e la fede*, Milano 1988; G. FERRETTI, *Filosofia e teologia: alla ricerca di un nuovo rapporto*, in S. MURATORE (ed), *Filosofia e teologia. Alla ricerca di un nuovo rapporto*, Roma 1990, pp. 15-55; B. FORTE, *In ascolto dell'Altro. Filosofia e rivelazione*, Brescia 1995; W. PANNENBERG, *Theologie und*

cui occorre almeno accennare qualche aspetto per spiegare come la ricerca su Barth entri in un simile contesto.

Una della prove forse più evidenti della difficoltà a superare l'estrinsecismo tra fede e ragione, che può renderne la questione del rapporto, a dispetto dell'enfasi di cui viene caricata, improduttiva e così piegarla a fini strumentali, è riscontrabile nell'incerta definizione epistemologica della disciplina che storicamente avrebbe dovuto costituire il *trait d'union* tra filosofia e teologia e cioè la filosofia della religione, definizione resa oggi ancora più complicata dalla sua equivoca declinazione al plurale (filosofia delle religioni). Questa disciplina, com'è noto, si è costituita a ridosso dell'Illuminismo sulla base della distinzione fra «religione» e *fides christiana*<sup>2</sup> che, sconosciuta in epoca medioevale, si è imposta sul terreno filosofico per neutralizzare il conflitto confessionale aperto dalla Riforma, ponendo il problema della verità religiosa su basi universali, e che è stata corrispondentemente utilizzata in quello teologico in funzione apologetica.

La difficoltà fondamentale cui questa disciplina è andata incontro consiste nella pretesa di articolare su un registro razionale il dato storico e contingente della religione allo scopo di spiegarne il senso. Questa pretesa, che ha dato spesso luogo ad esiti riduzionistici, ha potuto esser sostenuta finché il modello di una ragione pura non è stato messo in discussione dalla rilevanza che il problema ermeneutico ha assunto all'interno della riflessione filosofica. Quando il disegno di una razionalità pienamente dispiegata si è esaurito, e il potenziale cognitivo proveniente dalle religioni storiche ha nuovamente potuto manifestarsi nella sua irriducibilità, il progetto di spiegazione del senso ha lasciato il posto a quello della sua comprensione e chiarificazione. Progetto meno esigente, ma ugualmente problematico, perché il compito ancora proclamato del discernimento della significazione razionale del dato religioso risulta del tutto ambiguo, tenuto conto dell'ormai insuperabile vincolatezza storica e linguistica della razionalità. Non meno ambiguo è poi il tentativo, oggi assai diffuso, di individuare il senso del

---

*Philosophie. Ihr Verhältnis im Lichte ihrer gemeinsamen Geschichte*, Göttingen 1996; trad. it. *Teologia e filosofia. Il loro rapporto alla luce della storia comune*, Brescia 1999.

<sup>2</sup> Cfr. P. GRASSI (ed), *Filosofia della religione. Storia e problemi*, Brescia 1988 e M.M. OLIVETTI, *Filosofia della religione*, in P. ROSSI (ed), *La filosofia*, II, Torino 1995, pp. 137-220.

religioso interpretandolo proprio come figura del declino epocale della ragione, poiché, a parte la disinvoltura con cui spesso passa sopra a problemi metodologici basilari, esso lascia trasparire abbastanza chiaramente l'impulso razionalistico che, seppur in modo rovesciato, lo anima.

Questa situazione, a dispetto del rinnovato interesse nei suoi confronti,<sup>3</sup> ha condotto la filosofia della religione ad una *impasse* dalla quale, come è stato acutamente notato,<sup>4</sup> sembra difficile uscire. L'accettazione pregiudiziale dell'alternativa fra fede e ragione si esercita infatti tanto sul campo della filosofia della religione d'ispirazione credente nella pretesa non sempre chiara, nelle premesse e nei risultati, di trattare filosoficamente e quindi 'oggettivamente' autori e temi dichiaratamente teologici, quanto in quella d'ispirazione non credente nella pretesa non solo di poter ma di dover prescindere con tutta buona coscienza dall'apporto della teologia per la chiarificazione del dato religioso, cioè di quella disciplina che vi si è applicata da lungo tempo e con risultati non sempre trascurabili.<sup>5</sup> Sullo sfondo si agita naturalmente il problema della competenza critica (ovviamente scissa da quella dogmatica) sul dato religioso che in regime di separazione tra fede e ragione è normalmente sottratto alla teologia e attribuito alla filosofia della religione, per quanto questo sollevi tutta una serie di problemi che si rivelano praticamente insolubili.

La collocazione di Barth in questo quadro può apparire a prima vista scontata, giacché egli è di solito considerato come il massimo rappresentante, almeno nel Novecento teologico, della separazione tra fede e ragione. Le designazioni critiche del suo pensiero nei termini di «irrazionalismo» e «fideismo» sono infatti troppo note per essere qui richiamate.<sup>6</sup> Ora, se è vero, senza riferirsi all'ormai sterminato panorama degli studi barthiani in ambito

---

<sup>3</sup> Anche in ambito italiano sono apparsi recentemente ottimi studi, cfr. M. RAVERA, *Introduzione alla filosofia della religione*, Torino 1995; A. FABRIS, *Introduzione alla filosofia della religione*, Bari 1996.

<sup>4</sup> Cfr. P. SEQUERI, *Idee per la rifondazione della teologia fondamentale*, in «Studia Patavina», XXXVIII (1991), pp. 5-14, particolarmente p. 11.

<sup>5</sup> Di qui il proliferare di figure retoriche come «teologia ateologica» o di «fede razionale» delle quali, pur essendone facilmente rintracciabile nella maggior parte dei casi la linea genealogica, si fa fatica a capire fino in fondo il senso.

<sup>6</sup> Cfr., per la ricezione italiana del pensiero di Barth, M. MIEGGE, *L'apertura alle nuove teologie*, in «Rivista di Filosofia», LXXIX (1988), pp. 433-458 e G. BOF, *La ricezione di Barth in Italia*, in S. ROSTAGNO (ed), *Barth contemporaneo*, Torino 1990, pp. 161-196.

internazionale,<sup>7</sup> che anche in Italia esistono eccellenti studi che hanno indicato come il pensiero di Barth non sia del tutto riconducibile a simili designazioni critiche,<sup>8</sup> ci è sembrato utile un ulteriore sforzo ricognitivo che, senza nutrire l'ambizione puerile di presentare una nuova interpretazione, verifichi se quei luoghi comuni interpretativi siano effettivamente giustificati. Per questo si è cercato, sul filo di un problema specifico e ricorrendo a testi forse non sempre considerati in modo adeguato, di restituire fedelmente la *Denkform* della teologia di Barth nei punti salienti del suo sviluppo, tentando soprattutto di cogliere il senso di quelle sue formulazioni polemiche che ne costituiscono il fascino irresistibile, ma che anche contribuiscono ad occultarne la portata argomentativa.

Sulla questione della scelta del tema, quello dell'ermeneutica, vi sarebbe di che obiettare: si tratta infatti di uno di quei temi nei confronti del quale, allorché si è affermato nel dibattito teologico all'inizio degli anni Cinquanta, Barth non ha risparmiato aperta ostilità e feroce sarcasmo.<sup>9</sup> La scelta di questo tema, tuttavia, non è dettata da una pur inevitabile limitazione ad un argomento di ricerca (per quanto certo non irrilevante nell'economia del pensiero barthiano, considerato sia l'impulso al rinnovamento della problematica ermeneutica nella teologia del Novecento dato,<sup>10</sup> assieme agli altri esponenti della cosiddetta teologia dialettica, nella prima fase del suo pensiero, sia la presenza nella seconda fase di un'esplicita anche se limitata tematizzazione dell'*ars interpretandi*), ma appunto dalla problematica di fondo fin qui accennata. In ordine ad essa il termine di riferimento a noi più vicino, verso il quale esprimiamo il nostro debito di gratitudine, è quello della

---

<sup>7</sup> Può essere utile a questo proposito la rassegna di E. BUSCH, *Weg und Werk Karl Barths in der neueren Forschung*, in «Theologische Rundschau», LX (1995), pp. 273-299; 430-470.

<sup>8</sup> Ci riferiamo in particolare, in ambito filosofico, agli studi di I. Mancini, M.C. Laurenzi, C. Scilironi e in quello teologico di B. Gherardini, A. Moda, e soprattutto P. Sequeri.

<sup>9</sup> La notazione ironica di Barth per la quale l'ermeneutica sta al testo come l'*ars amandi* sta all'amore (cfr. K. BARTH, *Das christliche Leben. Die kirchliche Dogmatik IV/4*, Zürich 1979, p. 230), restituisce all'ingrosso l'atteggiamento che egli ha tenuto nei confronti di questo dibattito.

<sup>10</sup> È nota la definizione gadameriana del *Römerbrief* come un «manifesto ermeneutico», cfr. H.G. GADAMER, *Hermeneutik und Historismus*, in «Philosophische Rundschau», IX (1962), p. 246; trad. it. in H.G. GADAMER, *Verità e metodo* 2, Milano 1996, pp. 373-409, qui p. 377, dove egli afferma ancora: «L'eccezionale opera gigantesca di K. Barth, la sua dogmatica ecclesiale, non porta in nessun punto un contributo diretto al problema ermeneutico, ma indirettamente, dappertutto» (p. 389).

filosofia della religione di Italo Mancini, dove l'apporto di Barth per lo svolgimento di una filosofia della religione intesa come ermeneutica della rivelazione è ampiamente valutato e problematizzato.<sup>11</sup> Non possiamo qui richiamare i termini complessivi di questa interpretazione,<sup>12</sup> ma soltanto focalizzare la questione critica che ci ha trasmesso e che ha guidato, in modo talora sotteso, la nostra ricerca.

La teologia di Barth svolge secondo Mancini una funzione fondamentale nella decostruzione di quelle filosofie costruttivistiche che riducono l'*a priori* divino a struttura della coscienza, così come di quelle apologetiche che risolvono in senso razionalistico il problema della credibilità del messaggio cristiano. Si tratta, com'è noto, della doppia polemica barthiana, spesso fraintesa, contro il «neoprotestantesimo» e il «cattolicesimo». Il primato che Barth assegna all'oggetto kerigmatico costituisce, in effetti, il punto di partenza per una filosofia della religione che, a differenza di una filosofia religiosa, non inventa il proprio dato, ma lo riceve dalla storia nella concatenazione di eventi e parole. Il problema che si pone in questo quadro è tuttavia quello del riconoscimento, ovvero del senso del *kérygma*; se quest'ultimo ha infatti luogo necessariamente nel vuoto della precomprensione umana, a motivo di quel «surrealismo» che ne costituisce il tratto specifico, un suo riconoscimento non può prendere corpo che come fede, cioè come «forma della ragione storica, caratterizzata dalla condizione non presenziale, ma simbolica, ossia a doppia intenzionalità, del suo 'oggetto'». <sup>13</sup> Questo riconoscimento non offre tuttavia alcuna motivazione razionale, perché fa leva soltanto sul carattere intenzionale della parola divina, la quale, in virtù della propria inobiettivazione (essa appare in un modo, ma suggerisce un diverso essere), non è in grado di produrre altro che un'efficacia autodimostrativa. La dinamica del riconoscimento risulta così essenzialmente di tipo pneumatologico, e per questo agganciata all'elezione divina dove,

---

<sup>11</sup> Cfr. I. MANCINI, *Filosofia della religione*, Genova 1986<sup>3</sup>. Cfr. anche I. MANCINI, *Novecento teologico. Bonhoeffer, Bultmann, Barth*, Firenze 1977, dove nella prima parte sono raccolti gli scritti più importanti che Mancini ha dedicato a Barth.

<sup>12</sup> Si veda in proposito A. MILANO, *Rivelazione ed ermeneutica. Karl Barth, Rudolf Bultmann, Italo Mancini*, Urbino 1988 e i contributi presenti in *Kerygma e prassi. Filosofia e teologia in Italo Mancini*, «Hermeneutica», NS, II (1995). Per quanto ci riguarda abbiamo tentato, in modo ancora del tutto sperimentale, un'analisi in *Il problema dell'interpretazione in Karl Barth e Italo Mancini*, in «Hermeneutica», NS, IV (1997), pp. 215-254.

<sup>13</sup> I. MANCINI, *Filosofia della religione*, p. 100.

in ultimo, il perché l'uno riconosca e l'altro no rimane un mistero. L'esito è dunque quello di un rimando incontrollato alla soggettività credente che produce, sotto il profilo disciplinare, un'immunizzazione del sapere teologico nei confronti dell'istanza critica.<sup>14</sup>

Nel presente studio ci siamo proposti di verificare se questo esito è effettivamente tale, spinti da una considerazione abbastanza elementare. A meno di non affermare, peraltro plausibilmente, che i risultati della riflessione barthiana stanno in esplicita contraddizione con le sue intenzioni, è inevitabile constatare che l'impulso originario che la muove consiste proprio nella volontà di contrastare quell'esito. Il rimando incontrollato alla soggettività credente e l'esautorazione della questione critica in teologia sono esattamente i due difetti più vistosi che a giudizio di Barth affliggono la teologia neoprotestante e contro i quali egli indirizza di preferenza la propria polemica. Pur ammettendo che egli sia rimasto irretito in più di un'occasione dal proprio oggetto polemico, questa circostanza ci ha convinto che fosse necessario un supplemento d'indagine per chiarire, almeno, le effettive intenzioni di Barth.

Questo proposito ha tuttavia reso necessario, dal punto di vista euristico, che il modello esplicativo che pensa la fede in termini di evidenza soggettiva che ha bisogno dell'appoggio esterno

---

<sup>14</sup> Un'obiezione simile, com'è noto, è stata sollevata anche in ambito protestante da W. Pannenberg, per il quale il tentativo barthiano di fuoriuscita dal soggettivismo neoprotestante si risolve di fatto nella sua riproposizione. Cfr. W. PANNENBERG, *Systematische Theologie*, I, Göttingen 1988; trad. it. *Teologia sistematica*, I, Brescia 1990: «L'esempio di K. Barth mostra il tragico involuppo che la teologia conosce su questo punto: finché s'insiste nel garantire preliminarmente la verità della fede cristiana a prescindere da ogni esame dei contenuti, una volta rifiutata l'autorità infallibile del magistero ecclesiastico e abbandonata la dottrina veteroprotestantica dell'ispirazione, non rimane altra via che quella dell'appello all'atto di fede, sia esso un'esperienza o un 'rischio'» (p. 57); cfr. anche le pagine dedicate a Barth nella recente *Problemgeschichte der neueren evangelischen Theologie in Deutschland*, Göttingen 1997; trad. it. *Storia e problemi della teologia evangelica contemporanea in Germania*, Brescia 2000, dove Pannenberg non esita ad affermare che «la teologia di Barth della soggettività divina è ricaduta contro la propria volontà nell'elemento puramente soggettivo di una devozione (*Frömmigkeit*) individuale, dal quale Barth era un tempo fuoriuscito come allievo di Herrmann» (p. 331). Non bisogna tuttavia sottovalutare la possibilità di legittimare questo esito attraverso un riferimento all'attuale condizione postmoderna del sapere, in cui la teologia si verrebbe a configurare come una forma particolare di sapere che rinuncia all'esibizione di un'istanza fondativa ultima, e cioè sviluppa una forma di razionalità valida soltanto all'interno di un presupposto razionalmente indimostrabile. Cfr. D. KORSCH, *Postmoderne Theologie? Ein aktueller Blick auf die «Kirchliche Dogmatik» Karl Barths*, in «Zeitschrift für dialektische Theologie», IV (1988), pp. 241-258; G. WARD, *Barth, Derrida and the Language of Theology*, Cambridge 1995.

della ragione per giustificarsi criticamente, abbia dovuto essere accantonato a causa della sua improduttività.<sup>15</sup> In effetti, nel corso della ricerca, il cosiddetto «fideismo» barthiano ci è progressivamente apparso non tanto come un'ulteriore espressione del regime di separazione tra fede e ragione ma, al contrario, come il tentativo di tematizzare nuovamente lo statuto «interlocutorio» o «dialogico» della ragione che la riflessione teologica e filosofica moderna ha cercato in molti modi di neutralizzare. Per quanto frenata da persistenti motivazioni polemiche, la teologia di Barth sembra infatti individuare nella fede una figura universale dell'evidenza conoscitiva che per un verso recepisce gli esiti della critica contemporanea all'autotrasparenza del soggetto (la fede come «rischio»), per l'altro rilancia – sebbene sicuramente con armamentario filosofico insufficiente – il problema della portata realistica della conoscenza umana (la fede come «certezza» ben fondata), problema che proprio all'interno della teologia e non della filosofia sembra ancora essere vitale. Per questo stesso motivo, non si è indugiato oltremodo nemmeno sulla designazione critica della teologia barthiana come «dualismo», designazione che Barth ha esplicitamente respinto non soltanto nel secondo periodo della sua riflessione ma anche nel primo e che tuttavia ha comportato l'adozione del *cliché* interpretativo che vede nello sviluppo del suo pensiero un passaggio meccanico «dalla dialettica all'analogia». Questo *cliché* possiede certamente una sua pertinenza ma, nel suo senso immediato, veicola l'idea che Barth, nel momento in cui ha intrapreso la *Kirchliche Dogmatik*, abbia dovuto operare un ribaltamento della propria prospettiva precedente e questo è un dato che oramai, anche alla luce della critica recente, non è più possibile sostenere.

Viceversa, ci è sembrato che la trattazione del tema ermeneutico potesse contribuire a gettare luce anche su una simile questione. Vi è infatti una chiara linea di continuità (è la tesi che abbiamo cercato di sviluppare nei primi due capitoli) fra la *Sachexegese* che Barth propone al tempo del *Römerbrief* in polemica con l'esegesi storico-critica e la metodologia teologica che

---

<sup>15</sup> La difficoltà ad inserire la teologia barthiana nel modello tradizionale di filosofia della religione è stata messa ben in evidenza da H.J. ADRIAANSE, *Rezeption und Zukunft der Theologie Barths in religionsphilosophischer Sicht*, in «Zeitschrift für dialektische Theologie», XI (1995), pp. 247-262.

egli sviluppa nella *Kirchliche Dogmatik* e che si è richiamata, non senza suscitare accanite controversie, al *fides quaerens intellectum* anselmiano. In entrambi i casi, infatti, l'obiettivo è di superare quei modelli di spiegazione costruttivisti e storicisti del cristianesimo che erano prevalenti nel periodo della sua formazione teologica, per focalizzarne la forma, essenziale e indeducibile, che in ultima sostanza è cristologica.<sup>16</sup> Su questo obiettivo va commisurato anche l'utilizzo di quelle formule paradossali e volutamente retoriche,<sup>17</sup> come appunto l'«infinita differenza qualitativa fra Dio e il mondo», che propriamente hanno la funzione critica di favorire la rinnovata visione di quella forma sgombrando il campo da tutta una serie di precomprensioni esteriori che impediscono di apprezzarla. La radicalità o se vogliamo l'ingenuità<sup>18</sup> con cui Barth ha proceduto in questo compito ha finito per indurre ad un duplice fraintendimento: in primo luogo, che la paradossalità di quelle formule riproducesse i tratti della rivendicazione kierkegaardiana dell'esistenzialità di fronte alla scienza, laddove essa trova invece il suo senso proprio sul terreno della scienza teologica, ovvero di quella disciplina che consapevole dell'origine antepredicativa della verità ne verifica l'essenza predicativa. In secondo luogo, che il passaggio alla dogmatica istituisse un'opposizione irriducibile con l'ermeneutica, mentre è proprio la corretta impostazione del problema ermeneutico in teologia a rendere necessario l'esercizio critico della dogmatica.

Se questo duplice fraintendimento viene evitato, diventa possibile mostrare (è ciò che abbiamo tentato nel terzo e quarto capitolo) come lo sviluppo dell'istanza dogmatica non determini automaticamente l'espulsione del problema ermeneutico, ma piuttosto la sua riconduzione alla questione centrale che lo rende degno di così privilegiata attenzione. E cioè al fatto che la problematicità del comprendere umano non può sopravvivere, fino al punto di

---

<sup>16</sup> La vicinanza al metodo fenomenologico dell'isolamento dell'essenza della fede cristiana realizzato da Barth in opposizione a quello costruttivo e storico, per es., di Troeltsch è stata sottolineata da H.J. ADRIAANSE, *Le pendant protestant. Apologétique e antiapologie dans la théologie protestante allemande au début du XXe siècle*, in P. CAPELLE (ed), *Philosophie et apologétique: Maurice Blondel cent ans après*, Paris 1999, pp. 153-174.

<sup>17</sup> Cfr. H.S. WEBB, *Re-figuring Theology: the Rhetoric of Karl Barth*, Albany 1991.

<sup>18</sup> Barth ha spesso fatto riferimento alla necessità di recuperare una «ingenuità postcritica» a fronte della paralizzante ipercomplessità delle procedure ermeneutiche attuali. Cfr. R. SMEND, *Nachkritische Schriftauslegung*, in *ITAPPHEIA, Karl Barth zum achtzigsten Geburtstag*, Zürich 1966, pp. 216-237; M.I. WALLACE, *The Second Naiveté: Barth, Ricoeur and the New Yale Theology*, Macon 1990.



estinguerla, né la datità della *res* che si offre alla comprensione, né l'intenzionalità del linguaggio che la veicola e che di conseguenza la questione dell'appropriazione individuale, del senso, non può sopravanzare fino ad estinguerla quella della verità. L'ostinata insistenza barthiana su questo punto, che ne ha fondamentale sancito l'estromissione dalla linea principale del dibattito teologico nell'ultima parte del Novecento e che ha contribuito ad assegnare un profilo di inattualità al suo pensiero, ci pare che oggi, nel momento in cui il dibattito ermeneutico dà l'impressione di un certo avvvitamento su di sé, riceva piena giustificazione.<sup>19</sup>

---

<sup>19</sup> M.I. WALLACE, *Karl Barth's Hermeneutic. A Way beyond the Impasse?*, in «Journal of Religion», LXVIII (1988), pp. 396-410.



## Il problema ermeneutico e lo sviluppo della teologia barthiana negli anni Venti

### 1. *Fede e storia*

La conferenza del 1910 *Der christliche Glaube und die Geschichte*,<sup>1</sup> rappresenta, secondo il giudizio unanime della critica,<sup>2</sup> il luogo più adatto per individuare le linee portanti della già ragguardevole riflessione del giovanissimo Barth. Per l'importanza dell'argomento trattato, essa è infatti particolarmente adatta a mostrare le differenze, ma anche le affinità tematiche, rispetto alla produzione successiva. Una sua sintetica analisi, nel collegamento con altri scritti coevi, può dunque servire ad introdurre il nostro discorso.

Il punto di partenza per una discussione sul problema del rapporto tra fede e storia, ritenuto centrale tanto nella discussione teologica protestante quanto in quella cattolica (come le polemiche del tempo sul modernismo avevano messo in luce), è rappresentato secondo Barth dal confronto tra la posizione di A. Ritschl e quella, a lui successiva, della *religionsgeschichtliche Schule*. Mentre nel primo la rivalitizzazione del concetto storico di rivelazione è operata in funzione della fede e della dogmatica, nei rappresentanti

---

<sup>1</sup> Contenuta in VKA 2, pp. 149-212. Per le citazioni dalle opere di K. Barth si è riportato il riferimento all'originale, seguito dopo il punto e virgola da quello della traduzione italiana, ove esistente. A quest'ultima ci si è di solito attenuti apportandovi però in taluni casi modifiche ed integrazioni non segnalate nel testo.

<sup>2</sup> Cfr. per esempio, H.U. VON BALTHASAR, *Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie*, Einsiedeln 1976<sup>2</sup>; trad. it. *La teologia di Karl Barth*, Milano 1985, pp. 227 ss., e E. JÜNGEL, *Einführung in Leben und Werk Karl Barths*, contenuto in E. JÜNGEL, *Barth-Studien*, Zürich 1982, pp. 22-60; trad. it. in E. JÜNGEL, *L'essere di Dio è nel divenire*, Genova 1985, pp. 28 ss.

della *religionsgeschichtliche Schule* essa appare finalizzata all'applicazione del metodo scientifico in teologia con il risultato di secolarizzare il concetto di storia e così fuoriuscire dall'ambito teologico.<sup>3</sup> Infatti, afferma Barth,

«dove non si parla di un rapporto religioso con l'oggetto, di rivelazione e di miracolo nell'oggetto, ma soltanto di conoscenza scientifica, di cause ed effetti, là la fede e la dottrina della fede, cioè la teologia nel suo senso più autentico, non possono riuscire».<sup>4</sup>

Un simile esito non è tuttavia ritenuto inevitabile: secondo Barth esiste infatti la possibilità, senza paventare un dualismo tra fede e scienza, di ricollocare il metodo della storia delle religioni nel ruolo naturale di propedeutica alla teologia individuando l'autentico rapporto tra fede e storia. A tal fine egli offre in partenza una definizione della fede dal punto di vista psicologico: «La fede è esperienza di Dio, coscienza immediata della presenza e dell'efficacia di una forza vitale sovraumana, sovramondana e cioè assolutamente superiore».<sup>5</sup> Nella fede il credente sperimenta un processo di elevazione all'elemento transindividuale (attività) e, al tempo stesso, uno di abbassamento di quest'ultimo verso di lui (passività), processo in cui egli consegue una «relazione con la realtà (*Realitätsbeziehung*)» che non è assimilabile alle datità psicologiche del pensiero logico, del volere etico o del sentire estetico. Il carattere assolutamente transindividuale della fede fa sì, osserva Barth, che essa da fatto individuale diventi fatto inter-individuale, cioè sociale e che di conseguenza non si preoccupi esclusivamente della propria validità formale, ma ponendosi il problema della propria origine e continuazione, si collochi sul terreno storico. Lo sguardo verso il passato e verso il futuro, l'aver ricevuto qualcosa e la necessità di consegnarlo a chi viene dopo

---

<sup>3</sup> In una nota iniziale Barth si riferisce agli articoli di E. TROELTSCH, *Glaube e Glaube und Geschichte in Religion in Geschichte und Gegenwart* II, coll. 1437-1447 e 1447-1456 (cfr. la trad. it. in E. TROELTSCH, *Fede e storia*, Brescia 1997, pp. 67-87 e 89-106), dichiarando, per motivi che tra breve considereremo, la soluzione qui offerta come impraticabile. Troeltsch, al quale Barth inviò la conferenza, in una breve missiva di ringraziamento contraccambiò il giudizio definendo la posizione di Barth come «insostenibile». Cfr. la nota introduttiva dei curatori alla conferenza di Barth (VKA 2, p. 154) e anche W. GROLL, *Ernst Troeltsch und Karl Barth. Kontinuität im Widerspruch*, München 1976, p. 34.

<sup>4</sup> VKA 2, pp. 159-160.

<sup>5</sup> VKA 2, p. 161.

di noi, rappresentano il tratto distintivo della società umana e dell'essere stesso dell'uomo e in questo senso la fede possiede un rapporto privilegiato con la storia che non soltanto la rende eterogenea alla coscienza culturale, ma le permette addirittura di far diventare storica quest'ultima. Senza la fede, cioè, la coscienza culturale rimarrebbe una possibilità astratta, priva di attualizzazione concreta.<sup>6</sup>

Il rapporto della fede con la storia è tuttavia di tipo paradossale: nell'esperienza di Dio non si può dire infatti che vi sia sviluppo temporale, in quanto in essa passività e attività coincidono e quindi anche passato (origine) e futuro (continuazione) sono in ogni momento presenti. La specificità della fede cristiana consiste appunto nel fatto che l'esperienza di Dio è condizionata e determinata dalla presenza della personalità di Gesù all'interno della società umana. Nell'intuizione che il credente ha avuto in passato di questa personalità, egli sperimenta quella relazione con la realtà che risulta anche principio di realtà del suo futuro e che per questo possiede i segni della piena presenzialità (*Eb*, 13, 8). Questa determinazione generale della fede cristiana porta con sé però delle specificazioni che dipendono dal modo diverso con cui viene pensata l'intuizione di Gesù che fonda la fede.

La soluzione della chiesa cattolica fa leva sul veicolo della tradizione orale e scritta della rivelazione: attraverso il canone, la regola di fede e l'ufficio episcopale essa ha compiuto l'identifica-

---

<sup>6</sup> Barth applicherà questo presupposto anche al rapporto religione-scienza nella conferenza del 1912 *Religion und Wissenschaft* (in *VKA* 2, pp. 418-438), dove ritiene che l'alternativa «o scienza o religione», per quanto apprezzabile per desiderio di chiarezza concettuale, conduca in un «vicolo cieco dal quale dobbiamo prima tornare indietro, se vogliamo andare avanti» (p. 425). L'argomento che Barth porta per sciogliere questa alternativa fa leva sull'errore del ragionamento scientifico che nella rappresentazione della realtà introduce di fatto una generalizzazione (*Verallgemeinerung*) indebita. Lo scienziato è infatti portato a considerare la conoscenza che egli acquisisce dall'esperienza come conoscenza della realtà in assoluto, ignorando così lo scarto tra esperienza (reale) e realtà (vera). Questo scarto è però di fatto reintrodotta dallo stesso scienziato nel momento in cui concepisce la scienza come processo conoscitivo necessariamente infinito. Il riconoscimento di questa distinzione, almeno intenzionalmente, è invece costitutiva della religione: essa infatti distingue tra la rivelazione di Dio, identificata con la realtà assoluta, e la conoscenza che di essa è possibile avere, la quale, come dottrina, ne rappresenta soltanto il riflesso. In questo modo la *Denkform* della religione viene a costituire il fondamento di quella scientifica: infatti, a differenza del semplice movimento verso la verità che è proprio della scienza, nella religione la ricerca della verità avviene nella verità stessa e cioè nella verità che è fin dall'inizio riconosciuta come reale: «Senza la religione, la scienza sarebbe e rimarrebbe una caccia a qualcosa di inesistente, che nessuno vorrebbe addossarsi» (p. 438).

zione tra passato e futuro dichiarando quell'intuizione possibile sulla base della visibilità e accertabilità di questi elementi che eternizzano il Cristo. Contro una tale soluzione è però valsa la protesta di Lutero, il cui merito sta nel non aver assunto in modo meccanico l'autorità della tradizione e della Scrittura, ma grazie all'affinità vitale con Paolo, nell'aver riscoperto il mondo spirituale di cui questi fu testimone. Per Lutero la rivelazione di Dio non è dunque il «sacro canone», ma la Scrittura nella misura in cui «Christum treibt», cioè nella misura in cui suscita nei suoi uditori e lettori la conoscenza attiva del Cristo. Il rifiuto di una suprema istanza autoritativa, unita al rischio di interpretazioni «entusiastiche», ha tuttavia portato il protestantesimo dopo Lutero a rafforzare a tal punto l'autorità del canone scritturistico da sostituire al papa vivente un «papa di carta».

Un tale processo è giudicato da Barth come un passo indietro verso il cattolicesimo: quest'ultimo, infatti, oggettivando la salvezza in istituti determinati ha concepito la fede come una prestazione dell'uomo naturale e cioè come un «tener per vero» che si realizza attraverso un atto di accettazione dell'intelletto e della volontà dove solo alla fine è ammesso il dono della grazia. La fede diventa in questo contesto l'appropriazione (*Aneignung*) attraverso l'intelletto e la volontà di un bene salvifico contenuto in proposizioni e statuti. Una tale concezione, che comporta un dualismo fra oggetto e soggetto (confermato più che smentito, secondo Barth, dal tentativo di soluzione sinergistica), si ritrova effettivamente nelle tesi dell'ortodossia protestante dove la fede, venendo compresa nella successione di *notitia*, *assensus* e *fiducia*, risulta ridotta a semplice «organon receptivum»:

«La salvezza storica sta *di fronte* all'uomo oggettivamente. Egli allunga la mano e si appropria di quello che prima non aveva. E poiché la salvezza gli sta di fronte in forma di 'parola di Dio' razionale, quello che è essenziale dal punto di vista psicologico nel caso dell'appropriazione è l'assenso razionale».<sup>7</sup>

L'ambiguità di una simile concezione è quella per cui non si comprende se l'assenso sia veramente il veicolo della fede oppure un semplice rafforzamento psicologico della *notitia*, con il rischio di scambiare un assenso «convinto» per la fede giustificante. A

---

<sup>7</sup> VKA 2, p. 174.

questo pericolo di tipo dogmatico, che ingenera l'idea che la fede sia una prestazione da assolvere, se ne aggiunge uno di tipo filosofico: la scoperta moderna dell'autonomia della coscienza comporta la legittimazione dell'istanza critica, la quale rende il concetto veteroprotestante dell'autorità storica della rivelazione del tutto problematico; infatti, nel momento in cui la ragione ha criticamente chiarito ciò che essa può accogliere, la rappresentazione semplicemente autoritativa del canone biblico o delle proposizioni teologiche non è più possibile.<sup>8</sup> Questa doppia obiezione mostra dunque che la fede cristiana non può esser ridotta all'assenso di fronte ad un'autorità dottrinale, né essere condizionata da quest'ultima: nel primo caso perché si corre il rischio di un'autogiustificazione per mezzo della fede, nel secondo perché il concetto di autorità non può sussistere come tale di fronte ad un'autonoma coscienza culturale.

Per sciogliere questo nodo problematico è necessario contestualizzarlo all'interno del dibattito più ampio, scaturito dalla filosofia della religione moderna, sull'autonomia della coscienza religiosa dove il pensiero di Schleiermacher rappresenta un punto di riferimento imprescindibile.

In alcuni appunti risalenti allo stesso anno della conferenza e pubblicati postumi sotto il titolo di *Ideen und Einfälle zur Religionsphilosophie*,<sup>9</sup> Barth giustifica, seppur in maniera schematica e frammentaria, questo ricorso a Schleiermacher. La sua tesi è in sintesi la seguente: la filosofia della religione considera in generale il fatto religioso sotto la prospettiva necessaria di una particolare religione e per questo è definibile come un'introduzione alla teologia. Suo presupposto è che non solo esista una relazione positiva fra religione e cultura, in quanto sia la cultura che la religione appartengono alla normale *Lebensgestaltung* umana, ma anche che essa sia necessaria in funzione della considerazione complessiva del fenomeno della coscienza da parte della teologia. Tale relazione è però mal interpretata quando la religione è intesa come una forma trascendentale della coscienza, ovvero come *a priori* religioso. Questa interpretazione che Barth riferisce a

---

<sup>8</sup> Barth su questa linea invita ad accettare radicalmente la separazione kantiana tra fede e sapere e a non reintrodurre all'interno della fede una nozione ecclesiastico-metafisica di sapere. «Le vie di questa apologetica – dice Barth – sono vie traverse. C'è soltanto un sapere e questo è il sapere del razionalismo critico» (VKA 2, p. 179 nota).

<sup>9</sup> Contenuti in VKA 2, pp. 126-137.

Troeltsch,<sup>10</sup> ma che è presente seppur in modo diverso, anche in Natorp, priva infatti la religione del suo tratto distintivo, ovvero quello di essere una relazione con la realtà. Più proficuo si mostra

---

<sup>10</sup> Barth non cita espressamente Troeltsch in questa sede sebbene il riferimento sia evidente dal contesto. Esplicita è invece la critica nella conferenza del 1911 *La réapparition de la métaphysique dans la théologie* (in VKA 2, pp. 329-360), tenuta da Barth in francese, dove è debitamente inquadrata in un'analisi storico-sistematica che per il suo spessore merita la pena di essere qui richiamata. La metafisica come scienza aspira secondo Barth allo stesso ruolo della scienza della religione e cioè della teologia; storicamente, è prima esistita una «metafisica conseguente» che viene al culmine della teologia (Origene), e che, a parte la sua rinascita nell'età moderna in Hegel, ha in seguito lasciato spazio ad una «inconseguente» che non vuole più «trovare» ma «provare» l'oggetto della religione. La metafisica classica voleva infatti provare l'oggetto assoluto, trovato altrove, per dare alla teologia il carattere di scienza; quella moderna invece, dopo aver constatato che l'assoluto ha perduto i suoi tratti naturalistici, intende ricercare quest'ultimo nella coscienza: «Avant Kant, on prouvait Dieu, après Kant, on prouvait la religion» (p. 341). La metafisica moderna si presenta dunque, secondo l'espressione di Troeltsch, come una «metafisica dello spirito». Stabilita questa successione storica, si tratta di chiarire i motivi che generano il bisogno della metafisica. La religione non è mai un fatto isolato nella vita dell'individuo e in quella della società, ma una forza creatrice nei diversi ambiti del pensiero, dell'azione e dell'arte, che dà vita a valori che pretendono una validità assoluta. La nascita della metafisica non avviene secondo Barth quando, come sostengono G. Wobbermin e E. Troeltsch, si ha la cristallizzazione della forza creatrice della religione nei dati del pensiero, ma quando, come sostiene A. Sabatier, il rapporto con l'assoluto, al quale quei dati si riferiscono, diventa astratto, non viene cioè percepito come un atto vitale, diventando oggetto di dimostrazione. Nel confronto con il pensiero non-religioso, che aspira ad un'eguale assolutezza di quello religioso, quest'ultimo finisce infatti per voler provare l'assoluto, trasformandosi in pensiero scientifico. Questa trasformazione è però alla base del carattere essenzialmente intellettualistico della metafisica che, considerando Dio come un'idea logica, genera la scissione fra verità di ragione e verità di storia e provoca quelle tipiche dispute dottrinali che vanno a detrimento della vita religiosa. In questo quadro rientra la critica di Barth al concetto di «a priori» troeltschiano: esso si qualifica come una forma generale della coscienza che precede virtualmente l'esperienza religiosa, e ha lo scopo di trovare una norma razionale che permetta l'analisi critica della religione. Se questo proposito può esser giustificato per lo spirito scientifico e morale, poiché essi si risolvono nella forma necessaria e apriorica presente nel pensiero, non lo è per la religione che si caratterizza, come lo stesso Troeltsch riconosce, per essere «una relazione con la realtà». Parlare di «a priori» religioso è dunque secondo Barth una vera e propria *contradictio in adjecto*: «Un a priori ne saurait être qu'une forme, qu'une possibilité de la conscience. La religion en est la réalisation, l'actualisation, et il ne faudrait pas parler d'un a priori religieux parce que cela signifierait l'a priori de la réalisation et il faudrait rechercher un nouveau principe qui nous assurerait de la réalisation de cette possibilité aprioristique de réalisation» (p. 355). L'errore di Troeltsch consiste, in altri termini, nell'aver inteso la religione come una funzione della coscienza, anziché come il suo funzionamento, cioè come coscienza vissuta. La «metafisica dello spirito», non riuscendo a provare la realtà dell'esperienza religiosa ma limitandosi a postularla, non rappresenterebbe quindi altro, secondo Barth, che l'ennesimo episodio di un incontro mancato tra scienza e religione. Per una ricostruzione del rapporto di Barth con Troeltsch, cfr. H. RUDDIES, *K. Barth und E. Troeltsch. Aspekte eines unterbliebenen Dialogs*, in H. RENZ - F.W. GRAF (edd), *Umstrittene Moderne. Die Zukunft der Neuzeit im Urteil der Epoche E. Troeltschs*, Gütersloh 1987, pp. 230-258.



il tentativo di H. Cohen di concepire l'idea di Dio come concetto limite (*Grenzbegriff*) all'interno della logica, dell'estetica e dell'etica: se il suo utilizzo in chiave teoretica porta verso antinomie di tipo precritico,<sup>11</sup> come principio regolativo, euristico, esso comporta per la coscienza culturale l'apertura verso il contenuto proprio alla religione. L'idea diventa infatti cosa in sé e la ricerca della verità risulta identica alla verità stessa. L'effettivo conseguimento di quella relazione alla realtà (cioè non soltanto in senso psicologico) si realizza tuttavia secondo Barth, che su questo punto abbandona H. Cohen e segue W. Herrmann, soltanto quando «il soggetto, in forza dell'illuminarsi dell'idea in lui, partecipa alla 'realtà' della cosa in sé (compresa in senso critico!). Μετέξις di Platone».<sup>12</sup> Il soggetto dell'idea, della coscienza culturale divenuta reale, è in questo modo l'individuo, non più però compreso in senso generico, ma in riferimento all'autocoscienza immediata e cioè al tratto distintivo della religione. La religione è infatti definita da Barth, sulla scorta del § 3 della *Christliche Glaube* di Schleiermacher, come una «affezione (*Bestimmtheit*) dell'autocoscienza immediata».<sup>13</sup>

Questa definizione è utilizzata in *Der christliche Glaube und die Geschichte* per risolvere il problema del rapporto tra fede e storia. L'interpretazione della religiosità (*Frömmigkeit*) come affezione del sentimento ha infatti secondo Barth il merito di porre al centro dell'attenzione il soggetto agente, l'individuo che pensa e vuole, superando la dicotomia tra vuota autonomia e falsa eteronomia proprio attraverso il conseguimento della relazione con la realtà che è il momento costitutivo della religione e che non è definibile né come pensiero né come decisione, ma come «vitalità immediata, non-analizzabile, irrazionale, personal-individuale».<sup>14</sup> Schleiermacher, in effetti, distingue l'esperienza religiosa in due fattori che sono però materialmente uniti: l'intuizione (*Anschauung*) e il sentimento (*Gefühl*). Il primo è definito come l'atto di acco-

<sup>11</sup> Barth aveva estesamente considerato questo aspetto nello scritto del 1909 *Der kosmologische Beweis für das Dasein Gottes*, contenuto in VKA 1, pp. 373-410, particolarmente pp. 390 ss.

<sup>12</sup> VKA 2, p. 136.

<sup>13</sup> VKA 2, p. 137. Cfr. F.D.E. SCHLEIERMACHER, *Der Christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche in Zusammenhänge dargestellt*, Berlin 1960; trad. it. *La dottrina della fede*, in *Opere scelte*, Brescia 1981, I, p. 146.

<sup>14</sup> VKA 2, p. 182.

glienza di un'impressione che trasmette, attraverso la sensibilità, un contenuto eterno alla nostra coscienza. Si tratta di un'impressione che appartiene alla natura e alla storia, ma che si rivela alla nostra autocoscienza in ogni momento come esperienza di qualcosa di eterno, di assoluto, non come vuoto «in sé». Se nell'intuizione la coscienza recepisce la forza attiva, il sentimento è il recepto stesso; se lì avviene l'accoglienza di ciò che affeziona, qui se ne ha l'effetto. Intuizione e sentimento non sono pertanto l'uno senza l'altro e nemmeno l'uno accanto all'altro, ma l'uno attraverso l'altro e l'uno nell'altro. In questo modo Schleiermacher non fa altro, secondo Barth, che riappropriarsi di alcuni pensieri originari della Riforma:

«Ciò che qui è riferito non è una nuova religione, né una nuova teologia, ma semplicemente, nella terminologia del romanticismo, il risultato dei presupposti di filosofia della religione della teologia riformistica, per non dire del paolinismo. Schleiermacher, *il teologo moderno* ..., sta in strettissima unione con i pensieri centrali del cristianesimo evangelico del passato».<sup>15</sup>

Che questo sia vero è dimostrabile sostituendo all'intuizione schleiermacheriana la *fides* luterana e al sentimento la *justificatio*. Schleiermacher, infatti, distingue tra fede e giustificazione soltanto concettualmente, essendo essi in realtà due lati dello stesso processo: l'accoglienza dell'efficacia divina e l'effetto della sua azione. Nell'intuizione, nella visione dell'efficacia di Dio e dunque nella fede, il sentimento, ciò che è realizzato per mezzo di Dio e dunque la giustificazione, diviene un fatto. La peculiarità della fede cristiana consiste quindi nel fatto che la visione religiosa di Cristo, dell'efficacia in lui di Dio, è la giustificazione stessa.

Se questa acquisizione viene riportata al problema del rapporto fede-storia, abbiamo come conseguenza (a prima vista paradossale) che la fede cristiana conosce soltanto un Cristo che è fuori di noi, ma non un Cristo in sé, e perciò soltanto un Cristo in noi.<sup>16</sup> In quanto intuizione, la fede è in effetti sempre intuizione di qualcosa che è fuori di noi, ma in quanto sentimento, in quanto giustificazione, essa non ci pone di fronte a qualcosa di estraneo, ad un semplice «oggetto». Riguardo al Cristo non si dovrà quindi

---

<sup>15</sup> VKA 2, pp. 183-184.

<sup>16</sup> «Die Methodik des christlichen Glaubens kennt nur ein Christus außer uns. Sie kennt keinen Christus an sich. Sie kennt nur einen Christus in uns» (VKA 2, p. 188).

parlare di un Cristo «in sé», ch  equivarrebbe a parlarne in termini mitologici:

«Il Cristo della fede   il Cristo che affeziona, poich  la fede come intuizione non   nient'altro che la visione di un'efficacia, di un venir affezionati. Questo   il Cristo in noi. Ma il Cristo che agisce in noi   l'‘oggettivo’. Con ci  si   chiuso il circolo che noi abbiamo aperto dicendo che la fede conosce soltanto un Cristo fuori di noi. Tutto dipende per la verit  del sentimento, della *justificatio*, della vita, che egli sia fuori di noi e tutto dipende per la verit  dell'intuizione, della *fides*, dell'esperienza, che egli sia in noi. Il Cristo fuori di noi   il Cristo in noi».<sup>17</sup>

Non il Cristo storico, ma il Cristo resuscitato che diventa veicolo dell'elezione divina   quindi, in questa prospettiva, l'oggetto della fede, la quale cos  diventa un prolungamento della storia (un'*apprehensio*) nella vita dell'individuo. Storicamente, questa posizione con la quale Barth, come si   detto, intende contrapporsi al biblicismo e al sinergismo protestante,   rintracciabile nei mistici e nei pietisti (egli fa i nomi di Tersteegen, di Silesio e di Zinzendorf) ed   stata formalizzata proprio da Schleiermacher, «l'uomo – aggiunge Barth – che ci ha insegnato o ci dovrebbe insegnare come acquistare, sul terreno del pensiero moderno, la vera eredit  della Riforma per possederla».<sup>18</sup>

Sulla scorta di questo risultato   possibile derivare anche alcune conseguenze a proposito del rapporto tra il canone biblico e la dottrina ecclesiale. Gli scrittori neotestamentari sono uomini che hanno compiuto l'esperienza dell'*apprehensio* di Cristo e i loro racconti non sono altro che la testimonianza dell'intuizione di Cristo che essi hanno avuto, restituita nella trasparenza della parola e cos  divenuta per noi disponibile. La distanza che ci separa da essi, sotto questo punto di vista, non ha una natura diversa da quella che ci separa da ogni altro uomo e per questo il solco temporale dei millenovecento anni di distanza non ha un significato di principio; esso pu  essere scavalcato grazie al procedimento psicologico dell'empatia (*Einfühlung*) che ci disloca nell'anima dell'autore biblico che ha visto Cristo. Anche Lutero, secondo Barth, ha agito in questo modo:

«Non il canone neotestamentario in quanto tale e nemmeno un sistema di ‘fatti salvifici’ messo insieme alla buona a partire dalla Bibbia sono stati per

---

<sup>17</sup> VKA 2, p. 193.

<sup>18</sup> VKA 2, p. 202.

lui occasione di liberazione e di risveglio, ma il Paolo concreto, nel quale e per mezzo del cui mondo concettuale egli si spinge verso la religiosità, cioè verso il suo Cristo che appunto con ciò diventa il *suo proprio* Cristo». <sup>19</sup>

Se si tiene presente questo dato è possibile intendere in modo appropriato la stessa dottrina dell'ispirazione scritturistica: il concetto di ispirazione dovrebbe essere infatti applicato non alla Scrittura in quanto tale, ma agli scrittori biblici e dunque non al rapporto tra la lettera e noi, ma a quello fra loro e noi. Questo rapporto e non il primo, sarebbe allora il veicolo dell'apprensione del Cristo *in corde*. Dichiarando il criterio della vicinanza temporale della testimonianza all'evento testimoniato come non costringente (in caso contrario, aggiunge Barth, dovremmo ammettere che Pietro è più grande di Paolo nel suo rapporto a Gesù) è dunque possibile allargare il veicolo della rivelazione alla storia nel suo complesso, scorgendolo in individui che non appartengono direttamente alla successione degli autori biblici. Per questo Barth può notoriamente concludere affermando che «grazie a Dio l'efficacia dello spirito di Cristo ha anche altri canali oltre a noi teologi», <sup>20</sup> e citare a conferma una serie di personalità che vanno da S. Francesco a Beethoven nei quali essa si manifesterebbe. <sup>21</sup>

Se vogliamo individuare alcuni elementi di fondo che si presentano in questa conferenza e che guideranno la riflessione successiva di Barth, possiamo limitarci a due punti: a) Barth, sulla scia di Schleiermacher e di W. Herrmann, intende contrapporsi all'estenuazione della specificità del momento religioso nelle varie forme del trascendentalismo neokantiano (Natorp, Troeltsch e con distinguo H. Cohen), affermando il carattere eminentemente esperienziale di quest'ultima. A questo livello la contrapposizione non sta tra fede e religione, ma tra uno stile cognitivo «costruttivista» che considera la religione come una funzione della coscienza e uno

---

<sup>19</sup> VKA 2, pp. 204-205.

<sup>20</sup> VKA 2, p. 209.

<sup>21</sup> Uno dei risultati di tale conclusione dovrebbe essere per Barth l'esatta collocazione del sapere storico in rapporto alla teologia. La scienza storica, astenendosi dal dare un giudizio sulla rivelazione e il miracolo, ricorda infatti alla fede e alla teologia che nel Nuovo Testamento è possibile trovare solo il riflesso del miracolo esperito, l'immagine che i credenti si fanno della rivelazione, invitando con ciò a distinguere fra il necessario e l'accidentale, tra ciò che è proprio della Scrittura e ciò di cui dobbiamo appropriarci. In questa maniera, afferma Barth, «la storia *divina* anemica, arbitraria, eternamente insicura e lontana si è trasformata in storia della *religione* vivente, reale, capace di efficacia e per questa secolarizzazione possiamo essere soltanto grati alla scienza» (VKA 2, p. 208).

«realista» che vede la religione come il momento indeducibile in cui la coscienza consegue una relazione con la realtà;<sup>22</sup> b) appare evidente l'accettazione da parte di Barth dei due tratti principali della teologia moderna: l'individualismo religioso e il relativismo storico.<sup>23</sup> Questi due elementi si presentano infatti saldamente uniti: poiché il momento religioso nella sua natura individuale si contrappone a quello generale della coscienza, esso resiste per principio ad una esplicazione scientifica che ne metta in pericolo la fattualità. L'esperienza di fede possiede infatti, come afferma Barth, un'*autopistia* che non è mai teoreticamente indagabile fino in fondo e che «si fa beffe di ogni altra necessità che non sia quella *interna*».<sup>24</sup> Una volta preservato il mistero della fede nel suo nocciolo interno, è però possibile accettare l'esito relativizzante dell'analisi scientifica rispetto a molti elementi della tradizione biblica (contro l'ortodossia biblicista) in modo da poter tenere i suoi risultati all'interno della teologia.

In questo quadro, l'eredità schleiermacheriana sembra acquistare nello sviluppo successivo del pensiero di Barth un carattere ambiguo: nonostante egli abbia in seguito considerato Schleiermacher come l'iniziatore di un'interpretazione antropologista del cristianesimo, la chiara distinzione della religione dalle altre funzioni della coscienza e dunque l'impossibilità a darne una connotazione semplicemente psicologista è un elemento che Barth continuerà a derivare dal teologo romantico. Sotto questo punto di vista la sua riflessione successiva ruoterà attorno al tentativo di mantenere l'intuizione centrale di Schleiermacher, e cioè la fede è esperienza di un dato coscenzialmente indeducibile, tentando di disinnescarne il possibile esito autoreferenziale, cioè l'autoattestazione (positivistica) della sua verità attraverso il rimando alla semplice fattualità.

---

<sup>22</sup> Che il carattere realistico della conoscenza di fede si fondi sulla personalità di Dio è una tesi che Barth sviluppa nella conferenza del 1913 *Der Glaube an den persönlichen Gott* (in VKA 2, pp. 494-554): «Nel momento in cui Dio ci pone delle richieste, si volge verso di noi e ci libera, nel momento in cui lo preghiamo, noi stiamo davanti a lui in un rapporto fra Io e Tu (Ich und Du) ... Ciò che la religione intende quando usa la parola 'Dio' è proprio ciò che noi precedentemente abbiamo descritto come personalità: un Io spiritual-individuale, certo assolutamente spirituale, ma assolutamente spirituale nel suo essere individuale ... Nella religione ci sentiamo toccati e afferrati da un essere vitale (*Lebendigkeit*) che non avvertiamo altro che come essere vitale personale» (p. 517).

<sup>23</sup> Cfr., per questo aspetto, lo scritto del 1909, *Moderne Theologie und Reichsgottesarbeit*, in VKA 1, pp. 334-366.

<sup>24</sup> VKA 2, p. 211.

La questione del «positivismo della rivelazione» prende corpo, in questo contesto, all'ombra di Schleiermacher.<sup>25</sup>

## 2. *Esegesi metacritica ed ermeneutica*

Nel periodo che separa questa conferenza dalla seconda edizione del *Römerbrief* (1922), Barth, com'è più che noto, ha sottoposto ad un ripensamento radicale la posizione teologica che lì era emersa. Non intendiamo in questa sede riproporre l'analisi dei motivi che hanno determinato questo cambiamento e delle mediazioni che lo ispirarono.<sup>26</sup> Piuttosto ci interessa ritrovare il filo rosso che collega la riflessione di teologia sistematica dei primi scritti a quella, svolta in forma di commento esegetico, che si realizza con il *Römerbrief*. In effetti, la fase che si apre a partire dal 1916 sembra stare in rapporto a quella precedente nella forma di una risposta ad un problema irrisolto: la specificità del vissuto religioso rispetto agli altri vissuti coscienziali consiste, come si è visto, nell'acquisizione di una «relazione con la realtà» che tuttavia non può mostrarsi altro che per mezzo della sua autoattestazione nel sentimento individuale. Questa soluzione, che intendeva indubbiamente contrastare la riduzione della religione al formalismo della coscienza, cominciò in una certa fase della riflessione barthiana ad apparire, a sua volta, come troppo formale. L'incontro con l'istanza del socialismo religioso, i problemi che a Barth sorsero dal ruolo pastorale, e fra tutti quello «immenso» della predicazione,<sup>27</sup> mostrarono infatti con chiarezza che quell'interpretazione della religione era incapace di articolarsi in forma comunicativa e dunque era fondamentalmente inutilizzabile all'interno del contesto ecclesiale entro il quale essa intendeva pure collocarsi.<sup>28</sup>

---

<sup>25</sup> Una persuasiva esplicazione di questo punto è presente in S. FISHER, *Revelatory Positivism? Barth's Earliest Theology and the Marburg School*, Oxford 1988, pp. 320 ss.

<sup>26</sup> Fra i molti studi che lo fanno, si veda quello eccellente di M.C. LAURENZI, *Esperienza e rivelazione. La ricerca del giovane Barth (1909-1921)*, Casale Monferrato 1983 e quelli molto precisi di C. VAN DER KOOI, *Anfängliche Theologie. Der Denkweg des jungen Karl Barth (1909 bis 1927)*, München 1987 e B.L. MCCORMACK, *Karl Barth's Critically Realistic Dialectical Theology. Its Genesis and Development 1909-1936*, Oxford 1995.

<sup>27</sup> Cfr. E. BUSCH, *Karl Barths Lebenslauf. Nach seinen Briefen und autobiographischen Texten*, München 1976; trad. it. *Karl Barth. Biografia*, Brescia 1977, p. 84.

<sup>28</sup> Cfr., per l'illustrazione esaustiva di questo passaggio, cfr. H. ANZINGER, *Glaube und kommunikative Praxis. Eine Studie zur «vordialektische» Theologie Karl Barths*,

Ora, comunque si voglia districare il nodo delle mediazioni culturali che hanno influito nel pensiero barthiano in questo periodo, è evidente che intorno al 1915 avvenga in esso un mutamento di paradigma teologico. Di fronte al crollo delle sintesi ottocentesche fra religione e cultura e alle speranze di guidare dal punto di vista religioso-morale gli eventi politici, Barth ha avvertito la necessità non soltanto di distinguere formalmente la religione dagli altri vissuti coscienziali o di interpretarne gli assunti in chiave 'pratica', ma di indagarne il contenuto specifico. Il fatto notevole è appunto che Barth, anzitutto in base a precise mediazioni teologiche (J.C. Blumhardt su tutti), scopra in questa fase che la fede cristiana ha un contenuto che non è, in prima battuta, identificabile con l'esperienza che di essa hanno i cristiani. L'immediatezza come carattere essenziale dell'esperienza religiosa entra in crisi, secondo l'esplicita affermazione di Barth, di fronte al «pensiero del regno di Dio, nel senso biblico di una realtà trascendente».<sup>29</sup> Proviene da questa intuizione, in effetti, il primo impulso per quello che egli in seguito chiamerà il «gusto per l'oggettivo», ovvero per l'aspetto realistico dell'annuncio cristiano, talmente realistico però da indicare ora qualcosa di «totalmente altro» da tutte le sue formulazioni mitologico-pragmatiche.

La genesi del problema ermeneutico nel pensiero di Barth è esattamente individuabile in questo punto. La «conversione»<sup>30</sup> alla Bibbia, realizzata intorno al 1916, rappresenta infatti il modo con cui Barth intende tornare «alle fonti» per ritrovare un nuovo inizio in grado di superare le sistematizzazioni, ormai inefficaci, della teologia liberale e del socialismo religioso.<sup>31</sup> In questa prospettiva, al di là dei tentennamenti inevitabili in una fase di gestazione teorica, la posizione che Barth renderà manifesta nel secondo *Römerbrief* è la stessa che contraddistingue gli scritti degli anni immediatamente precedenti e riceve una sua preliminare esplicitazione proprio sul terreno ermeneutico.

---

München 1991 e soprattutto G. PFLEIDERER, *Karl Barths praktische Theologie. Zu Genese und Kontext eines paradigmatischen Entwurfs systematischer Theologie im 20. Jahrhundert*, Tübingen 2000, pp. 263 ss.

<sup>29</sup> Così Barth sintetizzando l'apporto di Blumhardt, cfr. la *Autobiografische Skizze aus den Fakultätsalben der Ev. Theol. Fakultät in Münster* (1927), in *BFW* 2, p. 296.

<sup>30</sup> Cfr. *BFW* 1, I, p. 300.

<sup>31</sup> «È insostenibile la posizione di coloro che ritengono il socialismo di Barth costitutivo della sua formazione teorica. Socialismo e teologia liberale invece costituivano, insieme, l'eredità entrata in crisi»; E. JÜNGEL, *L'essere di Dio è nel divenire*, pp. 32-33.

La conferenza del 1917, *Die neue Welt in der Bibel*,<sup>32</sup> è una delle testimonianze più chiare a questo proposito: la scoperta nella Bibbia di «un nuovo mondo, il mondo di Dio»<sup>33</sup> è possibile soltanto se non si indugia su spiegazioni di tipo semplicemente storico o morale del suo contenuto (*Inhalt*). È evidente, infatti, che per quanto quest'ultimo sia di tipo storico, il senso di molte narrazioni bibliche è, dal punto di vista storico, un non-senso e che gli insegnamenti morali che se ne possono trarre cadono sotto la luce della contraddittorietà e della verosimile inefficacia pratica. La stessa comprensione della Bibbia come «documento della religiosità» si dimostra a questo proposito insufficiente, poiché è proprio la relativizzazione del problema del nostro «rapportarci» ad essa che ci fa comprendere come l'oggetto del testo biblico sia la realtà di un «Altro», di un «Nuovo» che irrompe nell'esistenza umana e la mette in questione:

«Il contenuto della Bibbia non consiste nelle giuste concezioni che l'uomo si fa di Dio, ma nelle giuste concezioni che Dio ha dell'uomo. La Bibbia non dice come noi dobbiamo parlare di Dio, ma ciò che Lui dice a noi; essa non indica come noi troveremo il cammino che ci conduce a Lui, ma come Egli ha cercato e trovato il cammino verso di noi; essa non parla del corretto rapporto che noi dobbiamo stabilire tra Lui e noi, ma dell'alleanza che Egli ha concluso con tutti quelli che sono figli di Abramo nella fede, e che egli ha scelto una volta per tutte in Gesù Cristo. È *questo* che c'è nella Bibbia. È la Parola di Dio che c'è nella Bibbia. I nostri Padri avevano certamente ragione nel sostenere in modo così forte che nella Bibbia c'è una rivelazione e non soltanto una religione e questo persino quando non lasciano rovesciare la questione ad un uomo pur così devoto ed acuto come Schleiermacher».<sup>34</sup>

Una simile posizione fece sì che nella fase precedente alla redazione del primo *Römerbrief*, Barth avvertisse in modo urgente la necessità di percorrere una strada alternativa a quella di buona parte dell'esegesi biblica a lui contemporanea. Come emerge dai numerosi abbozzi preparatori alla *Premessa* redatti intorno al 1917,<sup>35</sup> la volontà di mettere in evidenza «il senso positivo della

---

<sup>32</sup> Contenuta in K. BARTH, *Das Wort Gottes und die Theologie. Gesammelte Vorträge*, München 1924, pp. 18-32; trad. it. in K. BARTH, *Parola di Dio e parola umana*, Napoli 1999, pp. 67-85.

<sup>33</sup> *Ibidem*, p. 21; p. 70.

<sup>34</sup> *Ibidem*, p. 28; pp. 79-80.

<sup>35</sup> Gli abbozzi sono presenti in appendice a *RB* 1, pp. 581-602.



Bibbia»<sup>36</sup> non è pensata come un ritorno al passato precritico, ma come un deciso avanzamento rispetto a quella comprensione «antiquaria»<sup>37</sup> della Bibbia che, veicolata dall'esegesi storico-critica, determina un ripiegamento del testo su se stesso.

Proprio con il desiderio di non depotenziare la forza comunicativa del testo è del resto motivata la scelta barthiana del «commento»: il rifiuto di interrompere in ogni momento il flusso della spiegazione attraverso fondazioni della spiegazione stessa e di «tradurre» il linguaggio biblico in un altro linguaggio, viene a connotare il commento come una forma esplicativa del testo in cui le asperità e le durezza di pensiero della lettera paolina vengono mantenute intatte al fine di ritrovare una profonda continuità tra l'esperienza di Paolo e quella dei lettori. Con questa posizione Barth evidenzia così qualcosa di più di un'ingenua fiducia nel testo biblico: al fondo di esse è presente l'idea, vagamente kierkegaardiana (sebbene questi non sia ancora citato come lo sono invece Calvino, C.H. Rieger e J.T. Beck), che il passato in quanto divenuto possa contenere in sé un «raddoppiamento», ovverosia «la possibilità del divenire all'interno del proprio accadere».<sup>38</sup> La comprensione semplicemente storica del testo biblico significherebbe infatti l'irrigidimento del passato in necessità e con esso la cesura del rapporto tra l'oggetto del testo e l'interprete. Afferma Barth in un passo particolarmente significativo:

«Comprendere un autore significa per me, prima di tutto, *stare dalla sua parte* ..., ma 'stare dalla sua parte' significa presupporre che ciò che una volta è stato vero lo è e lo sarà sempre e che al contrario i problemi che oggi ci occupano, se sono problemi seri, sono gli stessi con i quali gli uomini seri di tutti i tempi hanno avuto a che fare. Senza questa presupposizione la storia è caos. Senza questa unione vivente tra passato e presente, che non può essere raggiunta attraverso una qualche arte empatica (*Einführungskunst*), ma che è data nella cosa e nella quale si deve *essere*, le parole 'storia' e 'comprendere' non hanno per me assolutamente alcun senso. Ma in questa unità la storia non può essere compresa altro che come un dialogo ininterrotto tra la verità che era un tempo e quella che viene ora; perciò l'arte della descrizione storica dovrà consistere nell'eliminare le differenze

---

<sup>36</sup> RB 1, p. 582.

<sup>37</sup> Barth cita qui la seconda delle *Inattuali* di Nietzsche, come farà anche in RB 2, p. 116; pp. 116 ss. Cfr. G. FORNI, *L'«essenza del cristianesimo». Il problema ermeneutico nella discussione protestante e modernista (1897-1904)*, Bologna 1992, pp. 147 ss.

<sup>38</sup> S. KIERKEGAARD, *Briciole di filosofia*, in S. KIERKEGAARD, *Opere*, trad. it., Firenze 1972, p. 239.

che sussistono tra il modo di pensare e sentire di una volta e quello attuale, consapevoli della loro non importanza, invece di metterle in rilievo continuamente come ciò che è decisivo. In questo senso chi non 'mette del suo' (*einlegt*) con costanza, cioè non partecipa della cosa, non può interpretare (*auslegen*)». <sup>39</sup>

Come si può notare, il metodo dell'empatia che Barth aveva accettato nella conferenza *Der christliche Glaube und die Geschichte* viene ora respinto mettendo in rilievo, al suo posto, l'intrinseca capacità della «cosa» (*Sache*) del testo a superare la distanza storica che la separa dal lettore. Soltanto essendo consapevoli di questa capacità, afferma ancora Barth, è possibile parlare delle domande di Paolo come delle nostre domande, nella convinzione che realmente lo siano, e soltanto così è possibile lasciar parlare Paolo delle nostre domande, nella convinzione che egli lo abbia realmente fatto. <sup>40</sup>

Considerato in questo contesto, si potrà comprendere pienamente il significato del noto passaggio centrale della *Premessa* al primo *Römerbrief*:

«Il metodo storico-critico dell'indagine biblica ha la sua ragione d'essere: esso mira a una preparazione della comprensione del testo che non è mai superflua. Ma se io dovessi scegliere tra questo e l'antica dottrina della ispirazione, mi deciderei per la seconda: la sua validità è più grande, più profonda, *più importante*, perché rimanda al lavoro di comprensione (*die Arbeit des Verstehens*) stesso, senza il quale ogni apparato tecnico rimane senza valore. Io sono lieto di non dover scegliere tra i due. Ma tutta la mia attenzione è stata rivolta a penetrare con lo sguardo *attraverso* l'aspetto storico, secondo lo spirito della Bibbia, che è lo Spirito eterno». <sup>41</sup>

Il riferimento alla dottrina dell'ispirazione non intende dunque, nelle intenzioni di Barth, agitare lo spauracchio di un ritorno all'ortodossia, ma indicare, secondo una chiara, sebbene incon-

---

<sup>39</sup> *RB* 1, p. 587. Barth ritiene valida l'ultima osservazione anche per il lettore del suo commento. Alla domanda su che tipo di lettore egli si aspetta, così risponde: «Penso volentieri a tutti i lettori non come a lettori che sfogliano, spiluzzicano, si accontentano o giudicano severamente in modo veloce attraverso qualche esempio, ma lettori che leggono. Il valore o il disvalore di un testo dipende da che, prima o poi, trovi un tale lettore. Poiché tra il libro e il lettore c'è lo stesso rapporto che c'è tra l'opera d'arte e l'osservatore: il libro non è soltanto ciò che l'autore ci ha messo dentro, ma altrettanto ciò che il lettore vuole e può prendere da esso» (p. 586).

<sup>40</sup> Di qui la prevalente caratterizzazione barthiana «del processo ermeneutico come un dialogo», cfr. C. VAN DER KOOL, *Anfängliche Theologie*, p. 109.

<sup>41</sup> *ADT* I, p. 77; p. 106.

sapevole, affinità con il metodo fenomenologico, l'evidenza del contenuto del testo biblico, per la cui comprensione è pienamente riconosciuta, ora come prima, l'utilità in fase preliminare del lavoro di ricerca storica.

La polemica barthiana contro l'esegesi storica-critica non è dunque fine a se stessa, ma strettamente legata alla scoperta dell'oggetto biblico e parallela alla problematizzazione dell'esperienza religiosa che ne deriva. La conferenza del 1920 *Biblische Fragen, Einsichten und Ausblicke*,<sup>42</sup> rappresenta a questo riguardo un documento esemplare. Il dato dal quale Barth muove è quello della presunta semplicità con la quale affermiamo che nella Bibbia ci è offerta una conoscenza di Dio: l'impulso costante che ci spinge ad interrogarci sempre in modo nuovo su Dio, e che problematizza il nostro atteggiamento di fronte alla Bibbia, dimostra tuttavia che quella semplicità non è affatto tale. In effetti, non si tratta di negare la naturalezza con la quale l'uomo sa di stare di fronte al problema di Dio, ma piuttosto la pacificazione di quell'inquietudine attraverso fondazioni e spiegazioni penultime che eludono una fondazione e una spiegazione ultima. Il limitarsi, nel guardare alla Bibbia, al suo aspetto storico, psicologico, morale, religioso è appunto il modo per eludere il problema in essa centrale e cioè quello dell'elezione di Dio. L'emergere di questo problema rappresenta anzitutto un monito a non confondere la semplicità e l'universalità con la generalità. La Bibbia, cioè, mettendoci al corrente della scelta di Dio, afferma che la sua libertà sfugge a qualsiasi legge naturale stabilita, e, corrispondentemente, che la scelta dell'uomo non è mai determinabile definitivamente in direzione della fede o dell'incredulità.

In questo senso, l'urgenza di interpretare l'oggetto biblico in termini di esperienza religiosa si rivela come straordinariamente ambigua: i testimoni biblici, infatti, mostrano di aver ascoltato e visto qualcosa che è inaudibile e invisibile; dunque non qualcosa che essi hanno prodotto, ma qualcosa che sfugge ad ogni confronto, che si sottrae assolutamente alle loro possibilità di osservazione e alla loro capacità di pensiero. Questo qualcosa di assolutamente differente, di cui essi non vogliono ma di cui sono costretti a fare esperienza, è appunto la rivelazione di Dio che, in linea di principio, afferma Barth, non sta in opposizione alla religione:

---

<sup>42</sup> Contenuta in ADT I, pp. 49-76; pp. 77-105.

«Una più profonda tendenza alla trascendenza, al realismo laico, alla non-storicità, è in ultima analisi interna a tutto ciò che siamo soliti designare come 'religione'. ... Solo che non si può disconoscere, in ogni tempo e in ogni luogo, anche l'infedeltà nei confronti di questa più profonda tendenza: la religione dimentica che ha diritto di esistenza soltanto se supera continuamente se stessa. Invece essa si rallegra della sua esistenza, e si ritiene indispensabile. Inganna se stessa e il mondo sul suo vero carattere; e può farlo grazie alla sua ricchezza di contenuto sentimentale e simbolico, di interessanti stati d'animo, di dogma, di culto e di morale, di concretezza ecclesiastica».<sup>43</sup>

Ora, per quanto nemmeno i testimoni biblici siano esenti dal pericolo di equivocare la propria esperienza in termini religiosi, esiste secondo Barth una linea biblica che mantiene il proprio oggetto al di sopra del contrasto fra concetti religiosi ed è perciò in grado di continuare ad indicarlo senza scambiarlo con il suo inevitabile riflesso empirico (storico, psicologico, ecclesiale). Se si è in grado di comprendere che il «totalmente altro» non sopporta di essere posto accanto a qualcos'altro e che per questo l'ingresso nella Bibbia è realmente un rischio dalle conseguenze inaudite, allora l'assoluta e miracolosa positività che la Bibbia ci testimonia, la resurrezione dai morti di Cristo, si svelerà, al tempo stesso, come ciò che non comprendiamo e che ci permette di comprendere, come ciò che rende problematica la realtà e ciò che permette di scorgerne a pieno il senso. Con la resurrezione, che a rigore costituisce la sola esperienza per l'uomo,

«il limite della nostra esistenza è raggiunto, delimitato in Dio, è compreso, determinato, dominato da Dio. La realtà non viene ignorata, soppressa, estirpata, squalificata, ma qualificata, riconosciuta nel suo senso, restituita alla sua determinazione, in quanto essa viene toccata e dispiegata dalla verità. La verità rinuncia alla sua posizione estranea, ritrosa, trascendente nei confronti della realtà».<sup>44</sup>

Con il riferimento alla resurrezione dai morti di Cristo, come si vede, Barth è ben lontano dall'istituire un dualismo tra finito ed infinito e questo è esattamente il motivo che, dal punto di vista esegetico, impedisce di renderne conto in termini semplicemente «storici». L'evento «storico» della risurrezione è appunto l'altro della storia che nega ciò che comunemente intendiamo per storia,

---

<sup>43</sup> ADT I, p. 59; p. 87.

<sup>44</sup> ADT I, p. 72; p. 101.

venendone nello stesso tempo a rappresentare la condizione di possibilità. Se non si ha presente questo necessario capovolgimento, afferma Barth, «il Logos incompreso può sopportare di stare nel frattempo nell'angolo disonorante del mito». <sup>45</sup> Infatti, è meglio connotare quell'evento come mitologico, piuttosto che privarlo del suo carattere di eternità per mezzo del giudizio storico.

Questo medesimo motivo si ritrova nella *Premessa* alla seconda edizione del *Römerbrief*, <sup>46</sup> dove Barth si rivolge polemicamente ai rappresentanti dell'esegesi storico-critica (alcuni dei quali avevano recensito la prima edizione). La puntualizzazione iniziale circa l'intenzione di aver voluto svolgere, attraverso il proprio commento, una riflessione teologica fa intravedere immediatamente i motivi di dissenso dagli «storici», i quali, secondo Barth, non spiegano il testo, ma si limitano a fornire un abbozzo di spiegazione, nella convinzione che soltanto una ricerca filologico-archeologica possa assurgere al livello di scienza. Poiché tuttavia si rendono conto della sterilità ermeneutica di una semplice ricostruzione storico-critica, essi compiono il passo verso la comprensione e la spiegazione del testo per mezzo di banali categorie interpretative derivate dal proprio pensiero religioso: «È *qui* – afferma Barth – e non nell'ovvio uso della critica storica in occasione del lavoro preliminare, che comincia il dissenso». <sup>47</sup> Esso riguarda appunto il compito del comprendere (*verstehen*) un testo che non può che coincidere con quello del ripensare (*nachdenken*) il suo contenuto. Secondo Barth, Calvino ha avuto perfettamente presente questa relazione tra comprendere e ripensare, in quanto dopo aver coscienziosamente stabilito «ciò che si dà», interpreta in modo tale da superare ciò che lo separa da Paolo, potendolo così nuovamente ascoltare e rendendo possibile un dialogo fra documento e lettore totalmente concentrato sulla cosa. <sup>48</sup> Proprio

---

<sup>45</sup> ADT I, p. 75; p. 102.

<sup>46</sup> Contenuta in ADT, I, pp. 105-118; pp. 137-151.

<sup>47</sup> ADT I, p. 110; p. 142.

<sup>48</sup> Nelle lezioni del 1922 su Calvino (raccolte in K. BARTH, *Die Theologie Calvins*, a cura di H. SCHOLL, Zürich 1993), Barth individua l'importanza dell'*Auslegungskunst* calvinista in tre punti (cfr. pp. 526 ss.): a) l'oggettività (*Sachlichkeit*), cioè la capacità di concentrarsi sul testo, sulla proprietà delle parole, di impegnarsi con la critica testuale pur senza essere un filologo e di familiarizzarsi quanto più possibile con il testo al fine di comprenderlo; b) l'unitarietà (*Einheitlichkeit*), cioè l'idea che la Bibbia parli come un tutto unico, alla quale si lega la dottrina dell'ispirazione verbale che non è da intendere «in modo così rigido e mitologico come abitualmente avviene ... [ma come] sicuro atteggiamento di fiducia nei confronti del testo ... [come] accettazione che in esso vi sia un *sensu* ... » (p.

sul terreno dell'«oggettività», dunque, la critica storica mostra il suo lato più debole:

«Critici nei miei confronti dovrebbero essere quelli che seguono il metodo critico! Poiché si tratta di *capire* ciò 'che si dà', questo non si può fare con una *valutazione* occasionale, determinata da un punto di vista casuale dell'esegeta, delle parole e dei gruppi di parole del testo; ma soltanto per mezzo di un approfondimento, per quanto possibile flessibile e volenteroso, dell'intera tensione dei concetti, che il testo presenta con più o meno chiarezza. *Kρίνειν* significa per me di fronte ad un documento storico: commisurare tutte le parole e gruppi di parole contenuti in essi alla cosa, di cui, se non è tutto un inganno, evidentemente parlano. ... Per quanto è possibile, si devono ridurre al minimo quei blocchi di astrazioni semplicemente storiche, semplicemente date, semplicemente casuali; per quanto è possibile, si deve allargare il tentativo di scoprire nelle parole il rapporto delle parole alla Parola».<sup>49</sup>

Aniché sezionare il testo in molte parti, analizzandole ognuna per conto proprio, è necessario perciò, secondo Barth, aver presente la totalità del testo e presupporre la sua coerenza significativa: questo comporta che, rispetto alla critica storica, l'esegesi teologica pervenga ad uno stadio ulteriore (configurandosi così come una sorta di metacritica<sup>50</sup>), in grado di evitare la neutralizzazione del rapporto tra testo e interprete, poiché capace nuovamente di stare davanti all'enigma della cosa e non semplicemente a quello del documento.

Con l'assunzione della «dialettica interna della cosa»<sup>51</sup> ad oggetto della comprensione e spiegazione del testo, Barth intende quindi legittimare come criterio ermeneutico la precomprensione che il testo stesso suggerisce: nel caso di Paolo, quella per la quale egli abbia parlato realmente di Gesù Cristo e non di qualcos'altro. Essa, come tutte le altre precomprensioni, ha modo di verificare la propria validità soltanto in modo relativo, ma rispetto alle altre mostra il vantaggio di prendere sul serio l'intenzione dell'autore e del testo:

---

529); c) l'attualità (*Aktualität*), cioè la capacità di attualizzare la parola biblica nella storia e nella contemporaneità, di non irrigidire il messaggio del testo in morta oggettività, di parlare assieme all'autore scavalcando l'abisso temporale che ci divide da lui: «Si ascolta Paolo e si ascolta Calvino» (p. 530).

<sup>49</sup> ADT I, p. 111; p. 143.

<sup>50</sup> Cfr. E. JÜNGEL, *Die theologische Anfänge. Beobachtungen*, in E. JÜNGEL, *Barth-Studien*, p. 91.

<sup>51</sup> ADT I, p. 113; p. 145.

«Paolo sa qualcosa di Dio, che noi di regola non sappiamo, ma che potremmo anche sapere. Il fatto che io so che Paolo sa questo, ecco il mio 'sistema', la mia 'premessa dogmatica', il mio 'alessandrinismo', o comunque lo si voglia chiamare ... Precisamente tutto il 'biblicismo' che mi si può attribuire consiste in questo: che io ho il pregiudizio che la Bibbia sia un buon libro, e che valga la pena prendere sul serio i pensieri lì espressi, almeno tanto quanto i propri». <sup>52</sup>

La fedeltà alla «cosa» del testo viene in altri termini a costituire l'unico presupposto ragionevole non solo dell'ermeneutica biblica ma anche di quella generale, tanto da poter parlare di un valore esemplare della prima nei confronti della seconda, in grado di confermarne, rovesciandolo, il rapporto per come è stato pensato nella modernità. Il netto rifiuto barthiano alla qualificazione delle proprie tesi come «biblicismo» o «pneumaticismo» <sup>53</sup> intende effettivamente accondiscendere all'istanza critica dell'ermeneutica moderna, secondo la quale la comprensione del testo biblico deve sottostare a regole valide anche per gli altri testi. La richiesta di Barth è però quella di un'adeguata riflessione sulle regole per mezzo delle quali si pretende di conseguire una conoscenza «oggettiva» del testo biblico, rinunciando alla loro estemporanea derivazione da un qualche sistema filosofico o culturale. Una tale richiesta non è quindi fatta con la finalità di attribuire all'ermeneutica biblica uno statuto speciale sottratto ad una sua valutazione scientifica, ma assai più ambiziosamente, con quella di ridefinire, a partire da essa, il concetto di scienza all'interno della teologia. <sup>54</sup>

---

<sup>52</sup> ADT I, p. 115; pp. 146-147.

<sup>53</sup> La polemica su questo termine, che Barth ha sin da subito rifiutato («Ich bin kein 'Pneumatiker'», cfr. ADT I, p. 133; p. 144), ebbe un certo peso anche nel confronto con Bultmann (a cui faremo riferimento nel IV capitolo) e si protrasse per lungo tempo. Ancora nel 1927, nella prefazione al commento all'*Epistola ai Filippesi*, Barth vi accennerà: «In questa sede non intendo addentrarmi nella discussione sull'«esegesi pneumatica». Quantunque io, se vedo giusto, ne abbia fornito l'occasione, questa formula antipatica non porta certamente il mio marchio»; K. BARTH, *Erklärung des Philippersbriefes*, München 1927, p. 5; trad. it. *L'epistola ai Filippesi*, Torino 1974, p. 37. Cfr. anche G. EICHHOLZ, *Der Ansatz Karl Barths in der Hermeneutik*, in *Antwort. Karl Barth zum siebzigsten Geburtstag*, Zürich 1956, pp. 52-68, in particolare p. 57 e A. GALLAS, *Nota introduttiva* alla trad. it. di K. BARTH, *Die Auferstehung der Toten*, Zürich 1953<sup>4</sup>; *La resurrezione dei morti*, Casale Monferrato 1984, pp. IX-XXVI.

<sup>54</sup> Il problema emerge già in conclusione di RB 2: «Scientificità significa oggettività (*Sachlichkeit*). L'oggettività, nella teologia, è il rispetto incondizionato della singolarità del tema qui scelto: l'uomo nella sua estrema distretta e speranza, l'uomo davanti a Dio. La teologia scientifica è ravvedimento, ripensamento, «rinnovamento della mente» (p. 515; p. 512).

Questa esigenza, che di fatto si annunzia fin dalle prime riflessioni di Barth sul rapporto tra religione e cultura, riceve una sua chiara formulazione nel famoso confronto del 1923 con A. von Harnack,<sup>55</sup> il quale rivolse ai rappresentanti della «teologia dialettica» alcune osservazioni critiche qualificandoli proprio come «dispregiatori della teologia scientifica». Le osservazioni di Harnack dichiaravano infatti, dal punto di vista esegetico, la necessità del sapere storico e della riflessione critica nell'accertamento del contenuto del vangelo, poiché in questa operazione l'esperienza soggettiva che vi ha parte si trova nel costante pericolo di scambiare una rappresentazione immaginifica del cristianesimo con quella reale.

A questa obiezione Barth replicò chiarendo che concetti come quelli di «apertura interiore», di «sapere storico» o di «riflessione critica» appaiono a seconda dei casi stimolanti, indifferenti o ostacolanti la comprensione della Bibbia, che comunque non avviene in forza di essi, «ma in forza *dello Spirito*, che è *uguale* al suo contenuto; e questo nella *fede*».<sup>56</sup> Nell'ovvietà con cui passa sopra a questo aspetto, la cosiddetta teologia scientifica mostra infatti di aver dimenticato che la comunicazione del contenuto del vangelo avviene per mezzo del contenuto stesso, venendo così a sostituire l'oggetto normativo con un metodo normativo. Il risultato è che il compito della teologia viene svuotato di senso, poiché al posto di ciò che si chiama «la parola», e cioè la correlazione di Scrittura e Spirito, è posto il cosiddetto «semplice vangelo» che viene accertato autonomamente dalla critica storica, senza più riferimento alla Scrittura e a prescindere dallo Spirito. Una tale posizione, che determina la scissione arbitraria fra il predicatore (colui che riproduce la parola biblica come «parola di Dio») e il teologo (colui che riflette criticamente su di essa come «semplice vangelo»), scaturisce in ultimo dall'incomprensione del significato autentico della rivelazione e rende incapaci di vedere che è lo stesso contenuto del vangelo ad implicare il metodo che consente di riconoscerlo: «Se c'è una via per giungere a *questo* contenuto, allora il contenuto stesso deve essere la via, e la voce che parla anche l'orecchio che ascolta».<sup>57</sup>

---

<sup>55</sup> Contenuto in ADT I, pp. 323-347; pp. 376-402.

<sup>56</sup> ADT I, p. 326; p. 379.

<sup>57</sup> ADT I, p. 337; p. 391.



Affermare che la rivelazione è una realtà inconoscibile e incomprendibile, ovvero conoscibile e comprensibile solo per mezzo di se stessa, equivale quindi ad affermare che per noi risulta conoscibile solo il contesto storico della rivelazione che ci è attestato da quel complesso di resoconti che chiamiamo «Scrittura».<sup>58</sup> L'aver reso nuovamente evidente, oltre il tentativo di ritrovare nel vangelo un punto centrale storicamente riconoscibile della rivelazione, che noi abbiamo a che fare soltanto con testimonianze della rivelazione, è appunto secondo Barth il merito maggiore che, in negativo, si deve attribuire alla scienza biblica. Ma proprio in virtù di un simile risultato, l'assunzione di quell'incredibile testimonianza non è definibile semplicemente come apertura interiore o genericamente come esperienza religiosa, ma appunto come fede, e cioè come opera di Dio. La possibilità inaudita che qui si rivela è appunto quella per cui

«Dio, che secondo la testimonianza della Scrittura ha parlato con 'la parola di Cristo', l'ha comunicata per mezzo della testimonianza della Scrittura, l'ha resa efficace per mezzo del *testimonium spiritus sancti internum*, parli anche a me, per cui io lo ascolti e creda in quanto lo ascolto. ... In un'oggettività diversa da quella designata in questo modo, o per mezzo della correlazione fra i concetti di 'Scrittura' e 'Spirito', non ho veramente fiducia, e meno che mai nel papato di una scienza che dovrebbe dimostrare soprattutto con i fatti la sua incondizionata superiorità nei confronti dell'agire soggettivo del 'predicatore del risveglio'».<sup>59</sup>

Si noterà, anche in questo caso, come l'opposizione barthiana al tentativo di dissociare nella Scrittura parola e Spirito, non intenda tanto legittimare una sorta di anarchismo metodologico, quanto mettere in discussione la validità e l'autorità del concetto irriflesso di scienza che ha causato quella dissociazione, mostrando così

---

<sup>58</sup> La singolarità della testimonianza scritturistica è per Barth il necessario correlato dell'unicità della realtà che essa testimonia e questo fa sì che il problema della delimitazione della Scrittura nei confronti di altri testi appaia secondario. Afferma Barth: «Se una scrittura extracanonica contenesse questa testimonianza (ma realmente *questa*) in modo degno di nota, allora non ci potrebbe essere *a priori* l'impossibilità di lasciar parlare questa testimonianza anche per mezzo di *quella*, anzi il contrario. Da questa posizione fino alla canonizzazione del *Faust* c'è una lunga strada, che una chiesa avveduta appunto *non* imboccherà» (ADT I, p. 338; p. 392). Su questa base, come vedremo, sembra difficile sostenere che Barth, anche nella fase successiva del suo pensiero, proceda ad una «feticizzazione» del testo biblico; cfr. G. MORETTO, *Karl Barth e il pensiero religioso liberale*, in G. MORETTO, *Sulla traccia del religioso*, Napoli 1987, p. 87.

<sup>59</sup> ADT I, p. 341; pp. 395-396.

come «su ciò che si deve intendere per *scienza* teologica e per *teologia* scientifica, il dibattito è tutt'altro che concluso».<sup>60</sup>

Nel porre questo problema, Barth trasferisce in campo teologico la scoperta dell'«oggetto» biblico e mostrare che la pretesa della cosiddetta teologia scientifica di accertarne il contenuto dall'esterno è illusoria.<sup>61</sup> È alla luce di questa intenzione di fondo che si è esplicitata dopo il *Römerbrief* che diventa possibile cogliere il senso della dialettica teologica lì sviluppata da Barth, evitando i molti equivoci interpretativi che vi si sono addensati sopra.

### 3. Il valore testimoniale della dialettica teologica

La seconda edizione del *Römerbrief*, com'è noto, svolge con grande decisione il tema dell'«infinita differenza qualitativa» fra tempo ed eternità. La crisi dell'immediatezza, l'accentuazione del tema della distanza sono apparsi spesso come temi debitori alla nascente filosofia esistenzialista e indubbiamente uno dei problemi critici più delicati che riguarda la cosiddetta fase dialettica del pensiero barthiano è quello delle sue fonti filosofiche, da sempre valutate come determinanti per la sua impostazione teologica complessiva.<sup>62</sup> Nella *Premessa* alla seconda edizione del *Römerbrief*, Barth stesso annovera tra i motivi che lo avevano spinto alla radicale modificazione della prima edizione una più approfondita conoscenza del pensiero di Overbeck e, di seguito, una migliore informazione sul pensiero di Platone, Kant, Kierkegaard e Dostoevskij in ordine alla comprensione del Nuovo Testamento.<sup>63</sup> Il senso di queste mediazioni, al tempo della sua comunità spirituale con Thurneysen, ci è restituito da Barth in un testo di quasi cinquant'anni dopo:

---

<sup>60</sup> Così Barth nella prefazione a *Die Auferstehung der Toten*, p. IV; trad. it. *La resurrezione dei morti*, p. 2.

<sup>61</sup> Su questo punto cfr. le osservazioni di M.C. LAURENZI, *Teologia e «crisi dei fondamenti»*, in S. ACCOMANDO (ed), *Crisi della tradizione e pensiero credente*, Napoli 1995, pp. 161-173. Per una ricostruzione ed un'analisi complessiva del carteggio fra Barth e Harnack si veda H.M. RUMSCHEIDT, *Revelation and Theology. An Analysis of the Barth-Harnack Correspondence of 1923*, Cambridge 1972.

<sup>62</sup> Fra i molti contributi che prendono in analisi questo problema, il più completo ci sembra quello di H. DELHOUGNE, *Karl Barth et la rationalité*, Paris 1978, in particolare pp. 442-507.

<sup>63</sup> Cfr. ADT I, p. 107; p. 138.

«Avevamo letto allora in maniera massiccia anche Dostoevskij ..., anche Spitteler, anche Kierkegaard ed il 'non liquidato' Overbeck ... Heinrich, mio fratello filosofo, ebbe cura di mettermi di nuovo seriamente davanti agli occhi anche la sapienza di Platone. E il 'padre' Kant, che un tempo aveva acceso in me la scintilla iniziale, stranamente tornò a parlarmi direttamente in quegli anni. Ma pure Kutter, nonostante tutto, continuò a parlarmi. All'epoca dunque (e anche più tardi) ho letto i testi biblici con molti occhiali, spesso anche molto diversi fra di loro, ed ho fatto tutto ciò, com'è noto, senza impaccio. Ma ciò che leggendo attraverso tutti questi occhiali volevo portare a parola era, secondo la mia sincera intenzione e convinzione, la parola dell'apostolo Paolo».<sup>64</sup>

L'interpretazione suggerita da Barth in questo passo del valore delle fonti filosofiche e culturali che gli erano prossime è, come si vede, di tipo strumentale. Esse non rappresentano tanto il presupposto della sua interpretazione di Paolo, quanto un ausilio importante per l'espressione dei pensieri centrali di Paolo. L'utilizzo di espressioni concettuali e linguistiche dominanti nel dibattito culturale coevo è cioè consapevole, da una parte, della loro utilità comunicativa – e questo in ordine al legame inevitabile tra teologia e cultura –, dall'altra della loro non-necessità – e questo in ordine alla differenza altrettanto inevitabile tra l'oggetto della teologia e quello della cultura. A partire da questa prospettiva, alla quale, come avremo modo di vedere, Barth si è sempre mantenuto sempre fedele nel corso della sua riflessione,<sup>65</sup> occorre tuttavia individuare il senso di quelle mediazioni (in prevalenza) filosofiche che, se è strumentale, non è affatto casuale.

Per farlo, occorre anzitutto richiamare sinteticamente il motivo teoretico di fondo che determina il passaggio dalla prima alla seconda edizione del *Römerbrief*. Come abbiamo visto, il rapporto tra fede e storia diventa problematico per Barth al tempo della scoperta del carattere trascendente del regno di Dio, in base al

---

<sup>64</sup> NW, p. 295; p. 245.

<sup>65</sup> Nel 1935, egli poteva rispondere così ad alcuni interlocutori che si rammaricavano del fatto che nella produzione successiva al *Römerbrief* non avesse fatto più uso del linguaggio «filosofico» li contenuto: «Dovete essere invece grati che non vi importuni più con espressioni come 'spazio vuoto' o 'linea della morte'. Allora queste espressioni sono servite a qualcosa, ma oggi sarebbe sconcertante e noioso volerle mantenere. Spero molto di poter e anche di dover parlare, fra cinque o dieci anni, un altro linguaggio. Vi vorrei raccomandare, quindi, di non continuare a rivolgermi queste lamentele. Allora non avevo altra intenzione che spiegare (*erklären*) l'*Epistola ai Romani* di Paolo e questo avvenne parzialmente attraverso l'utilizzo di concetti kantiano-platonici. *Ho potuto* allora usare questi concetti, ma se oggi mi si dicesse che li *avrei dovuti* usare, allora risponderei decisamente di no» (C, pp. 160-161).

quale si deve distinguere nettamente il piano assoluto dell'azione di Dio da quello relativo delle azioni umane.<sup>66</sup> Già nel primo *Römerbrief* Barth aveva avuto cura che questa posizione non fosse fraintesa in senso dualistico: il regno di Dio non è infatti semplicemente dichiarato «altro» dalla storia e dalla realtà profana, poiché esistono azioni umane che lo attestano simbolicamente. Tuttavia, il problema della giustificazione e dunque del legame interno tra il piano metaempirico e quello empirico restava irrisolto: la difficoltà ad individuare un tale legame senza riproporre una «verifica» del regno di Dio che finisse per identificarlo con quello o quell'altro luogo profano poteva lasciare effettivamente l'impressione di una sostanziale incoordinabilità tra i due piani. Nella seconda edizione del *Römerbrief*, invece, Barth orienta decisamente la tensione fra realtà e trascendenza in senso dialettico: il piano empirico non viene più semplicemente messo in crisi nella sua realtà attraverso il rimando a quello metaempirico, ma riabilitato nelle sue potenzialità sotto la luce della salvezza divina, il cui segno per eccellenza, come abbiamo detto, è la resurrezione dai morti di Cristo.<sup>67</sup> Indubbiamente, si tratta di un segno con una struttura referenziale assai problematica (paradossale), ma proprio per questo assolutamente indicativo dell'infinita differenza della realtà che esso comunica all'uomo.<sup>68</sup>

Sotto questo punto di vista, la centralità ermeneutica che Barth affida alla resurrezione dai morti come espressione sacramentale della rivelazione di Dio, sembra contenere *in nuce* tutto il successivo progetto dell'*analogia fidei* che vede la sua nascita proprio attraverso la compiuta attivazione della dialettica teologica nel secondo *Römerbrief*. La conferenza del 1919, *Der Christ in der Gesellschaft*, ne è una prima e assai significativa testimonianza.<sup>69</sup> Il problema qui affrontato è quello della presenza del cristiano nella

<sup>66</sup> Cfr. M.C. LAURENZI, *Esperienza e rivelazione*, p. 138 e pp. 163 ss.

<sup>67</sup> W. Pannenberg ha notato che il superamento del dualismo tra tempo ed eternità non avviene più come in *RB* 1 con l'avvento del nuovo eone aperto dalla resurrezione dai morti di Cristo, ma attraverso la coincidenza paradossale (dialettica) fra resurrezione e morte che consente di scorgere nella negazione della creatura la sua autentica affermazione (cfr. W. PANNENBERG, *Storia e problemi della teologia evangelica contemporanea in Germania*, pp. 230 ss.).

<sup>68</sup> Sono molto note le battute iniziali di *RB* 2: «Nella resurrezione, il nuovo mondo dello Spirito Santo viene in contatto col vecchio mondo della carne. Ma esso lo tocca come la tangente al cerchio, senza toccarlo, e appunto in quanto *non* lo tocca, lo tocca con la sua limitazione, come mondo nuovo» (p. 6).

<sup>69</sup> Contenuta in *ADT* I, pp. 3-37; pp. 27-63.

società di fronte alle istanze contrapposte della secolarizzazione e della clericalizzazione. Barth non intende né escludere l'una a favore dell'altra, né trovare una via media tra le due. La critica all'esperienza religioso-sociale immediata intende infatti recuperare il senso dell'oggettività della verità cristiana, della sua origine dall'alto, ma è ben lontana dall'istituire una separazione del sacro dal profano. Proprio perché il fare di Dio, la sua rivelazione realizzata nella resurrezione di Cristo dai morti, apre nella storia una possibilità nuova, all'uomo non soltanto è concesso di superare il semplice timore nei confronti della trascendenza divina, ma gli è reso impossibile l'isolamento dal divino.

In effetti, la fede, intesa come miracolo corrispondente al miracolo della rivelazione, come «risveglio» in cui l'anima si ricorda della propria origine in Dio, comporta in prima battuta una negazione di principio rispetto a tutti i valori della vita, sebbene proprio questa negazione permetta, anzi comandi, come suggerisce Barth, di riacquistare nei confronti della realtà un atteggiamento di confidenza. Il momento negativo, l'antitesi, rappresenta propriamente l'interrogazione radicale che permette di sgombrare il campo dalle rappresentazioni immaginifiche del mondo (le ideologie) e con ciò di affermare quest'ultimo nella sua positività, nella sua «razionalità» (come Barth afferma richiamandosi esplicitamente ad Hegel<sup>70</sup>) che può costituirsi come parabola del Regno. In questo senso, la dialettica qui fatta valere non inclina verso un'irriducibile opposizione tra autonomia ed eteronomia, finito ed infinito, ma intende superare il carattere astratto di queste opposizioni alla luce di una sintesi che tuttavia (a differenza di quella hegeliana) non sta pacificamente in possesso dell'uomo. In effetti, il fatto che nel Nuovo Testamento il Regno sia spiegato per mezzo di parabole mondane, dimostra che esiste un'analogia tra relativo ed assoluto, ma anche che il suo senso non è scontato, non è evidente per tutti. Di qui la necessità, secondo Barth, di fare nostra quella «conoscenza che ebbe Dostoevskij della fondamentale frattura della vita» e che ci impedisce di tornare «ai Greci o a Goethe»,<sup>71</sup> e che tuttavia non può farci dimenticare che la crisi non si autopone poiché è generata da quella realtà totalmente altra dalla quale

---

<sup>70</sup> «... noi non ci allontaniamo dal noto e spesso condannato principio hegeliano della razionalità del reale» (*ADT* I, p. 20; p. 46).

<sup>71</sup> *ADT* I, p. 27; p. 53.

proviene e verso la quale è orientata: la creazione in attesa di essere redenta è, in questo senso, uno spazio dove la luce sta in «combattimento vittorioso» con l'oscurità.<sup>72</sup> Soltanto alla fine di questo combattimento la sua verità sarà confermata, mentre una sua affermazione o negazione assolute danno vita soltanto ad un filisteismo o ad un tragicismo in cui si dimentica che l'ultimo, la sintesi, non è mai la continuazione del penultimo, ma la sua radicale interruzione:

«L'*altro*, a cui ci riferiamo con similitudini nei nostri pensieri, nel nostro parlare e agire, l'*altro*, alla cui manifestazione noi, stanchi delle similitudini, aspiriamo, non è soltanto *qualcosa* di altro, ma è il *tutt'altro* del regno, che è il regno di Dio. La forza della tesi e la forza dell'antitesi si radicano nell'originaria forza della sintesi, assolutamente produttiva».<sup>73</sup>

Questa ardita dialettica è di fatto la stessa che guida il secondo *Römerbrief*. La difficoltà da parte di molta critica ad individuare nei suoi corretti termini questo punto è dovuta all'acuirsi delle formulazioni polemiche connesso al metodo dialettico. Eppure, se non ci si lascia impressionare dalle paradossali formulazioni barthiane,<sup>74</sup> esse risultano piuttosto esplicite: la componente critica viene infatti accentuata nel momento in cui si invita a considerare la relazione positiva di tutte le cose con la sua origine (*Ursprung*) trascendente manifestatasi nella storia. Il significato assai discusso di questo termine, nella sua chiara inflessione platonica,<sup>75</sup> non

---

<sup>72</sup> Già in questa sede appare dunque infondato il tentativo di assimilare la posizione di Barth, secondo un frequente vezzo interpretativo, a quella di un «cristianesimo tragico»; lo stesso Barth, nella *Erklärung des Johannes-Evangeliums* del 1926, rifiuterà esplicitamente la categoria estetica del tragico per privilegiare, come qui, quella dell'epico. Cfr. EJE, pp. 58-59.

<sup>73</sup> ADT I, p. 33; p. 59.

<sup>74</sup> Barth stesso, del resto, condivise l'osservazione di alcuni per la quale il *Römerbrief* poteva risultare «un libro del tutto fatale per spiriti non maturi» (ADT I, p. 116; p. 148).

<sup>75</sup> È noto come il termine sia derivato da H. Cohen (in particolare dalla *Logik der reinen Erkenntnis*), attraverso la mediazione del fratello di Barth, Heinrich, presente soprattutto nella conferenza *Die Erkenntnis Gottes* del 1919, dove si affermava che «orientamento all'origine significa frattura del divenire» (ADT I, p. 239; p. 281). Cfr. in proposito F.W. MARQUARDT, *Theologie und Sozialismus. Das Beispiel Karl Barths*, München 1972; trad. it. *Teologia e socialismo. L'esempio di Karl Barth*, Milano 1974, pp. 207 ss.; M.C. LAURENZI, *Esperienza e rivelazione*, pp. 164 ss.; H. BERKHOF, *200 Jahre Theologie. Ein Reisebericht*, Neukirchen - Vluyn 1985; trad. it. *200 anni di teologia e filosofia. Da Kant a Rahner*, Torino 1992, pp. 243 ss., ma soprattutto J.F. LOHMANN, *Karl Barth und der Neukantianismus. Die Rezeption des Neukantianismus im «Römerbrief» und ihre Bedeutung für die weitere Ausarbeitung der Theologie Karl Barths*, Berlin 1995 che ha ricostruito analiticamente l'influenza del neokantismo nel pensiero di Barth e riportato la centralità

è dualistico,<sup>76</sup> sebbene l'intenzionalità partecipativa non sia evidenziata altrimenti che attraverso la crisi dell'esistente (ovvero attraverso il rimando al sovrastorico o meglio, come Barth media da Overbeck, all'*urgeschichtlich*).

L'idea fondamentale sviluppata nel *Römerbrief* si trova in effetti nel punto in cui convergono la conoscenza «teologica» dell'oggetto biblico e quella «filosofica» dell'origine della realtà. Per capire di quale tipo di conoscenza il pensiero biblico ci fa partecipi, afferma Barth, occorre paragonarla a quella della filosofia che è una conoscenza «che nasce dal tutto e va verso il tutto».<sup>77</sup> La ben nota affermazione della *Premessa* alla seconda edizione del *Römerbrief* è soltanto uno dei passi più indicativi a tale proposito:

«Se ho un 'sistema', esso consiste in ciò che io mi tengo davanti agli occhi, con tutta la tenacia possibile, quella che Kierkegaard ha chiamato l'«infinita differenza qualitativa» del tempo e dell'eternità, nel suo significato positivo e negativo. 'Dio è in cielo e tu sei in terra'. Il rapporto di questo Dio a questo uomo, il rapporto di questo uomo a questo Dio è per me il tema della Bibbia e insieme la somma della filosofia. I filosofi chiamano questa crisi del conoscere umano 'origine'. La Bibbia vede in questo punto cruciale Gesù Cristo».<sup>78</sup>

Il tratto «idealistico» o «surrealistico» dell'ermeneutica barthiana nel *Römerbrief*,<sup>79</sup> in cui il retaggio kierkegaardiano e quello platonico risultano solidali,<sup>80</sup> si esplicita dunque, propriamente,

---

del concetto di «origine» nel periodo dialettico a quello successivo di «sovranità di Dio» (cfr. pp. 367 ss.).

<sup>76</sup> La designazione critica della dialettica barthiana in termini dualistici è troppo frequente per essere qui ricordata analiticamente. In Italia il primo a formularla è stato P. Martinetti nel saggio *Il commento di Karl Barth sull'Epistola ai Romani*, contenuto in P. MARTINETTI, *Ragione e fede. Saggi religiosi*, Torino 1944, pp. 453-484: «È l'intuizione del dualismo fondamentale di Dio e del mondo: da una parte il mondo come verità assoluta, dall'altra Dio come sola realtà» (p. 479). Cfr. anche I. MANCINI, *Novecento teologico. Bonhoeffer, Bultmann, Barth*, pp. 28 ss. e J.L. LEUBA, *Platonisme e Barthisme. Quelques perspectives théologiques*, in «Archivio di Filosofia», LIV (1985), pp. 153-172.

<sup>77</sup> ADT I, p. 63; p. 91.

<sup>78</sup> ADT I, p. 113; p. 145.

<sup>79</sup> Cfr. D.P. HENRY, *The Early Development of the Hermeneutic of Karl Barth as Evidenced by his Appropriation of Romans 5: 12-21*, Macon 1985, p. 186: «But the key in the early development of Barth's hermeneutic is not dialectic but rather the idealism that underlies the dialectic. The meaning the interpreter finds in the text is unperceivable, unhistorical, transcendent truth».

<sup>80</sup> Cfr. con riferimento all'interpretazione platonica di Heinrich Barth, sviluppata in *Das Problem des Ursprungs in der platonischen Philosophie*, München 1921, C. VAN DER KOOIJ, *Anfängliche Theologie*, p. 125: «Nicht Kierkegaard ... ist für Barth der Urheber des Gedankens des unendlich qualitativen Unterschieds zwischen Gott und Mensch. Von

come tentativo di impedire l'erosione dello spessore realistico della trascendenza nella sua rivelazione storica e di per sé non acquista alcun valore autonomo.<sup>81</sup> La crisi del finito non è infatti provocata da un generico riferimento all'infinito, ma rinvia, esattamente al di là dell'«insensata pienezza del possibile» e della «vuota significanza dell'impossibile»,<sup>82</sup> alla rivelazione divina compiutasi nella resurrezione di Cristo. Il «principio noetico» che regge la dialettica tra relativo e assoluto deve infatti necessariamente prevedere un punto esterno dal quale questa possa essere considerata come un circolo chiuso, poiché «che la verità sia la verità e che noi siamo originariamente partecipi della verità, ce lo dice la verità stessa».<sup>83</sup> L'assoluta oggettività della verità viene dunque prima di qualunque nostro tentativo di osservarla e infatti essa, come Barth chiarirà in seguito, è assoluta soggettività. Tuttavia, proprio perché la dialettica tra finito e infinito non è frutto di una posizione umana,<sup>84</sup> il finito può essere posto sotto il giudizio dell'infinito non altrimenti che a partire dal finito. Questo è il motivo per cui Barth è ben lontano dall'istituire una contrapposizione assoluta tra religione e fede (o tra legge e vangelo);<sup>85</sup> al contrario, essa è l'indice di un falso radicalismo:

«La vera crisi nella quale si trova la religione, consiste in questo, che non solo l'uomo non *può* liberarsene 'finché vive' ma che non *deve* liberarsene, appunto perché è un segno caratteristico dell'uomo come uomo (come *questo* uomo!), appunto perché in essa le possibilità umane sono limitate da quella divina e perché noi, nella coscienza che Dio *non* è qui, ma che non possiamo fare neppure un passo *oltre*, dobbiamo stare a questa possibilità umana, perseverare in essa, affinché, al di là del limite segnato da essa, Dio ci incontri».<sup>86</sup>

---

Kierkegaard übernimmt Barth zwar den Ausdruck, inhaltlich ist er jedoch von seinem Bruder Heinrich auf diese Spur geführt worden».

<sup>81</sup> La mancata rilevazione di questo aspetto e di conseguenza la sovradeterminazione dell'intenzionalità critica connessa al tema dell'«infinita differenza qualitativa» ha favorito (come rileva giustamente P. SEQUERI, *Nella similitudine e nella ripetizione: Ancora sulla 'trascendenza in seconda battuta' nella teologia di Karl Barth*, in «Teologia», X (1986), pp. 135-151, qui p. 139) la lettura della dialettica barthiana in termini dualistici.

<sup>82</sup> *RB* 2, p. 280; p. 278.

<sup>83</sup> *RB* 2, p. 281; p. 279.

<sup>84</sup> «Questa verità singolarmente umiliante, che l'uomo è uomo, l'uomo non può evidentemente dirla a se stesso; questa verità deve *essergli* detta, questa risposta deve *essergli* data prima che egli interroghi» (*RB* 2, p. 254; p. 252).

<sup>85</sup> Per una persuasiva illustrazione di tale punto che è uno dei più fraintesi anche dalla critica barthiana, cfr. P. SEQUERI, *Ritornare a Barth?* in «Teologia», IX (1984), pp. 3-19.

<sup>86</sup> *RB* 2, p. 224; p. 223.



In effetti, il noto giudizio barthiano sulla religione come «vertice» delle possibilità umane non implica una condanna della religione come tale, essendo questa l'«inevitabile riflesso psichico (esperienza) del miracolo della fede compientesi nell'anima»,<sup>87</sup> ma della sua pretesa babelica che vorrebbe emanciparsi dal miracolo della rivelazione di Dio. L'opposizione tra fede e religione prende corpo nella misura in cui la religione (nella sua veste ecclesiastica e soprattutto non ecclesiastica e antiecclesiastica), anziché conservarsi come rimando alla trascendenza, si riferisce solo a se stessa, condannandosi così a divenire un vuoto simulacro. La fede, infatti, a differenza della religione, non confonde il proprio contenuto con l'oggetto a cui si riferisce e dunque preserva la propria struttura intenzionale. Tuttavia, proprio per questo, la possibilità della fede non può essere, dal punto di vista umano, che impossibile (essa è appunto un dono dello Spirito). Le paradossali designazioni barthiane della fede come «spazio vuoto» o «salto nell'incerto» indicano che la fede, dal punto di vista umano, non è una «posizione», ma è sempre un «*puro* inizio». <sup>88</sup> Essa, come «rispetto dell'incognito divino», è un atto che non riposa su se stesso ma che chiede di essere incessantemente rinnovato.<sup>89</sup>

L'accentuazione del significato escatologico della fede non significa tuttavia che quest'ultima sia completamente privata di portata intuitiva. Quando infatti la rivelazione accade, il limite tra visibile e invisibile viene superato e l'invisibile si rende visibile. Certamente esso «si rende visibile come invisibile»,<sup>90</sup> ma proprio questa struttura simbolica della rivelazione legittima la fede come suo «principio conoscitivo (*Erkenntnisprinzip*)». <sup>91</sup> Con ciò si comprende come la fatidica contrapposizione tra *analogia entis* e *analogia fidei* con cui verrà identificato dai critici il senso della successiva teologia di Barth, tragga oggettivamente spunto dal fatto che questi, già nella fase dialettica, rifiuti per il sapere teologico una figura dell'evidenza conoscitiva che pretende una validità neutrale. Essa pecca nondimeno per semplicismo nel momento in cui connota la posizione di Barth come «fideistica», perché la

---

<sup>87</sup> RB 2, p. 105.

<sup>88</sup> RB 2, p. 107.

<sup>89</sup> «Noi possiamo soltanto, sempre e dovunque, e sempre e dovunque di nuovo, credere, anche credere *che* crediamo (*glauben, daß wir glauben*)» (RB 2, p. 126).

<sup>90</sup> RB 2, p. 67.

<sup>91</sup> RB 2, p. 117.

fede, nonostante la preponderanza del suo significato critico nel *Römerbrief*, connota di per sé un'esperienza intenzionale.<sup>92</sup>

In effetti, la non assoluta contrapposizione con la religione si misura anche sulla base del valore «esperienziale» della fede che, come Barth afferma rispondendo ad Harnack, non può essere né negato, né assolutizzato, ma costituire semplicemente un rimando (*Hinweis*) all'assoluto. La reale coincidenza della cosa con il segno e del segno con la cosa può essere cioè considerata soltanto come opera di Dio, comportando che il legame fede-esperienza possa essere affermato, ancora una volta, soltanto credendolo, e cioè affermando l'analogia tra al di qua e al di là soltanto nell'interruzione che ne garantisce la veridicità. All'accusa piuttosto spicciativa di aver tagliato via qualsiasi continuità fra relativo e assoluto, Barth poteva così rispondere:

«Io non taglio via, ma contesto qualsiasi continuità tra al-di-qua e al-di-là; affermo una *relazione* dialettica, che rimanda ad una *identità* che non può essere compiuta, e perciò neanche affermata. In conseguenza di ciò si deve assegnare solo un valore *simbolico* alle immagini della via graduale ... Simbolo, solo simbolo può essere ogni 'evolvere' nei confronti della nascita dalla morte alla vita, per mezzo della quale soltanto - per mezzo della strada che Dio stesso percorre ed è - giungiamo dalla verità degli uomini a quella di Dio. ... *Non* dovrebbe realmente bastarci di avere e di guardare nel contingente al simbolo dell'eterno, di vivere in esso e per questo lavorare, di rallegrarci come uomini di avere almeno il *simbolo*, e come uomini di soffrire per il fatto che è *soltanto* il simbolo ... ?».<sup>93</sup>

In questa maniera, per quanto Barth intenda sottolineare che nella fede l'uomo è orientato verso una realtà altrimenti inconoscibile, egli non afferma mai questa realtà come semplicemente esteriore a lui, ovvero come «irrazionale». Il «totalmente altro», come egli aveva già chiarito in *Biblische Fragen, Einsichten und Ausblicke*, non è mai il «totalmente esteriore»:

---

<sup>92</sup> Sotto questo punto di vista è significativo che Barth abbia proposto la traduzione del termine *pístis* in alcuni luoghi di *RB 2* con «fedeltà di Dio (*Treue Gottes*)» per rendere «la poliedricità del concetto» (cfr. *ADT I*, p. 117; p. 149) che la traduzione abituale non rende. Per un'accurata illustrazione del significato antipsicologista che Barth attribuisce alla fede nel *Römerbrief* (in analogia con la posizione di Husserl), cfr. H.J. ADRIAANSE, *Zu den Sachen selbst. Versuche einer Konfrontation der Theologie K. Barths mit der phänomenologischen Philosophie E. Husserls*, 's-Gravenhage 1974, pp. 140 ss.: «I tratti essenziali che Husserl attribuisce al concetto di atto nel senso del vissuto intenzionale, sono applicati da Barth anche al concetto di fede nel *Römerbrief*. La fede, in quanto donata all'uomo, può essere compresa come atto intenzionale» (p. 143).

<sup>93</sup> *ADT I*, pp. 343-344; pp. 398-399.

«È evidente che il problema di Dio *in ultima analisi è inevitabile*, che già la nostra domanda è piena risposta, che noi siamo incalzati e presi prigionieri da un preliminare e iniziale sì. Non negheremmo, se la realtà del sì non ci inquietasse così fortemente. Non possiamo dimenticare interamente l'originaria unità e la fondazione dell'anima in Dio. Non potremmo stabilire e sorvegliare i confini dell'umanità, se non ci ricordassimo contemporaneamente di colui che ci limita. Non cercheremmo, se non avessimo già trovato».<sup>94</sup>

Che questa sia l'effettiva intenzione di Barth anche nel culmine della polemica contro l'esperienza religiosa presente nel *Römerbrief*, è confermato dal fatto che egli utilizza negli scritti coevi il modello «apologetico» della corrispondenza tra domanda e risposta secondo una modalità che lega indissolubilmente i due termini. La conferenza del 1922, *Not und Verheissung der christlichen Predigt*,<sup>95</sup> è assai esplicita a questo proposito. Il predicatore si trova nella condizione di dover raccogliere una domanda che gli viene rivolta nel momento in cui, per l'interrogante, tutte le altre risposte sono diventate impossibili. La difficoltà a rispondere a questa domanda ultima con una risposta ultima, e cioè con una risposta che non eluda la portata della domanda, consiste esattamente nel seguire la logica del pensiero biblico che per un verso porta la domanda al suo culmine rivelandola o meno nella sua autenticità, dall'altro mostra la risposta come qualcosa che è già contenuta nella domanda. A differenza di tutte le domande vitali dell'uomo che anche nella loro forma più alta sono destinate a ricevere una risposta che è loro esterna, diversa, la risposta che la Bibbia offre mostra che la vera domanda ha già in qualche modo ascoltato la risposta.<sup>96</sup> Infatti, la risposta della Bibbia non si preoccupa di dimostrare la propria verità attraverso prove, ma si autodimostra, offrendosi così come risposta in forma di domanda. Questo è il motivo per cui il predicatore dovrebbe «rispondere a ciò che gli *uomini domandano*, ma rispondere come uomo che è stato in prima persona *interrogato da Dio*».<sup>97</sup> La consapevolezza di questa condizione dovrebbe cioè rendere evidente che il parlare

---

<sup>94</sup> ADT I, pp. 51-52; p. 79.

<sup>95</sup> Contenuta in VKA 4, pp. 65-97; trad. it. in K. BARTH, *Parola di Dio e parola umana*, pp. 87-118.

<sup>96</sup> Per una maggiore esplicitazione di questo punto, cfr. M. BEINKTER, *Die Dialektik in der «dialektischen Theologie» Karl Barths. Studien zur Entwicklung der bartschen Theologie und zur Vorgeschichte der «Kirchliche Dogmatik»*, München 1987, pp. 76-81.

<sup>97</sup> VKA 4, p. 88; p. 108.

di Dio è un compito del tutto problematico eppure carico di promessa, ovvero un compito che è al tempo stesso impossibile e necessario.

Questa condizione antinomica, com'è noto, viene formalizzata teologicamente da Barth, che nel frattempo era stato chiamato a tenere la cattedra di teologia riformata a Göttingen, nelle famose battute iniziali della conferenza *Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie*, sempre del 1922:

«Come teologi dobbiamo parlare di Dio, ma noi siamo uomini e come tali non possiamo parlare di Dio. Dobbiamo essere coscienti di entrambe le condizioni, del nostro dovere e del nostro non potere, e proprio per questo rendere onore a Dio».<sup>98</sup>

L'*impasse* riguarda qui in primo luogo la presenza e il compito della teologia nei confronti delle altre discipline accademiche: se la teologia vuole realmente rivolgere alle altre scienze «un segno di allarme» in grado di scrollare la loro sicurezza in ordine alla verità e poter così risolvere «l'enigma dell'immanenza» dando risposta alla domanda ultima che esse sollevano, deve avere presente che la possibilità della risposta non è disponibile per l'uomo. La serietà della teologia si mostra prima di tutto nell'adeguata considerazione della condizione di miseria umana. Il teologo, al quale è imposto di parlare di Dio, dovrebbe così essere in grado di parlare sul «fondamento della fede e della rivelazione», di dire la parola di Dio per la quale Dio diventa uomo; questa è infatti la risposta ultima alla domanda ultima, nella quale si dimostra di non eliminare la domanda, di non limitarsi ad inasprirla, e nemmeno di identificare troppo semplicemente la domanda con la risposta. Infatti, è «la risposta che deve *essere* appunto la domanda, e così il compimento della promessa»,<sup>99</sup> per quanto proprio questo renda impossibile il compito della teologia.

La teologia, nondimeno, prova a dare quella risposta e lo fa seguendo tre vie. La prima, quella dogmatica, avverte in modo acuto la miseria dell'uomo e perciò pone di fronte a questi con franchezza la verità dell'incarnazione; essa, enunciando che il tema della teologia non è la deificazione dell'uomo ma il farsi uomo di Dio, permette al teologo di acquistare «gusto per l'oggettivo,

---

<sup>98</sup> La conferenza è contenuta in *ADT I*, pp. 197-218; pp. 236-258, qui p. 199; p. 238.

<sup>99</sup> *ADT I*, p. 207; p. 247.

sebbene non come un fatto psichico da analizzare nella Bibbia e nel dogma». <sup>100</sup> Su questo punto si riscontra tuttavia anche il difetto della via dogmatica che non consiste tanto nel suo «soprannaturalismo», quanto nella presentazione della parola di Dio in forma materiale, oggettiva, «mitologico-pragmatica», in virtù della quale all'interrogante è richiesto un assenso incondizionato che nega la domanda e che rende evidente come essa, di fatto, non parli autenticamente di Dio:

«Il fatto è che l'uomo *non* può credere a quanto sta semplicemente *davanti* a lui, che non sia anche *qui come* ciò che è lì; egli *non* può credere ciò che non gli si *rivela*, che non ha la forza e la completezza per venire a lui». <sup>101</sup>

La seconda via, quella che Barth chiama critica (ma che si può intendere anche come mistica o idealistica), chiede all'uomo la rinuncia alla propria individualità di fronte alla possibilità di una reale partecipazione a Dio che non viene presentato come qualcosa di determinato, ma come puro essere privo di qualità che pervade tutto. Il punto di forza della via critica consiste nel fatto che, a differenza di quella dogmatica, l'uomo non viene ignorato, ma coinvolto nella maniera più seria possibile. Il rischio, tuttavia, è quello di scambiare la negazione che essa rivolge all'uomo con la negazione rivolta da Dio e dunque anziché rispondere alla domanda, semplicemente inasprirla; e ciò

«non significa ancora parlare di Dio. Non lo è ancora. Anche l'attacco di Kierkegaard e di Lutero alla cristianità non lo era! Con ciò viene innalzata la croce, ma non viene annunciata la resurrezione, e non si tratta in ultima analisi della croce di Cristo che viene innalzata, ma di una qualche altra croce». <sup>102</sup>

La terza via, quella dialettica, è secondo Barth la via scelta da Paolo e dai Riformatori: essa ha il vantaggio di dare per presupposte le grandi verità della via dogmatica e di quella critica,

---

<sup>100</sup> ADT I, p. 208; p. 248.

<sup>101</sup> ADT I, p. 209; p. 249.

<sup>102</sup> ADT I, p. 211; p. 251. Si comprende qui perché Barth avesse parlato in RB 2 (p. 259; p. 257) di «un iper-pietismo morboso» e di «una isterica tormentosità» per indicare la portata eccessivamente negatoria delle posizioni di Kierkegaard e di Dostoevskij. Sul rapporto poco indagato, poiché effettivamente poco indagabile, tra Barth e Dostoevskij cfr. F. ROUSSEL, *Karl Barth et Dostoïevskij*, in «Laval Théologique et Philosophique», IL (1993), pp. 37-53, con prevalente riferimento all'interpretazione dostoevskijana di Thurneysen.

ma in più di essere cosciente della loro parzialità. La positività del pensiero di Dio e la critica dell'uomo sono entrambe comprese nel rimando al loro presupposto comune e cioè a quella verità vivente che sta al centro delle due e che dà loro senso. Il dialettico, consapevole dell'inafferrabilità di quel centro, non offre informazioni dirette su di esso, ma facendo valere al tempo stesso affermazione e negazione (dogmatica e critica), coglie che la domanda è la risposta proprio perché la risposta è la domanda: «Egli si rallegra della risposta che gli è divenuta del tutto accessibile, per rinnovare a maggior ragione, nello stesso attimo la domanda».<sup>103</sup>

In questo modo, la via dialettica non è né l'alternativa né la sintesi delle prime due, ma la testimonianza che la verità di Dio si trova al di là del sì e del no e dunque nell'inesauribile correlazione di dogmatica e critica. Proprio per questo essa non intende diventare una nuova teologia, ma semmai essere un continuo *prolegomenon* alla teologia, non acquistare una nuova posizione, ma approssimare a quella posizione che non è possibile acquistare. Ciò comporta che le affermazioni del dialettico, riferendosi a quel centro che si afferma da sé, non possiedano alcuna costrittività e necessità se non, appunto, sul fondamento della «possibilità che Dio stesso parli, dove si parla di lui».<sup>104</sup> Infatti, a ben vedere, la dialettica, raccogliendo le istanze della via dogmatica e della critica, dice tutto in riferimento alla verità vivente, ma per questo e a maggior ragione deve anche riscontrare l'assenza di quella verità nel proprio dire: dalla somma di due impossibilità non scaturisce una possibilità.

La via dialettica è tuttavia ben diversa dalla cosiddetta «via negativa»;<sup>105</sup> essa possiede infatti una precisa funzione testimoniale in quanto il parlare di Dio rappresenta un compito del tutto problematico (un tormento), eppure tale da contenere in sé una speranza:

«Potrebbe darsi che la promessa sia entrata nel nostro tormento; che la parola, la parola di Dio, che noi non pronunceremo mai, abbia assunto la nostra debolezza e stortura, cosicché la nostra parola, nella sua debolezza e stortura, divenga capace di essere involucro e vaso di terra della parola di Dio. ... Tutti i miei pensieri si sono aggirati intorno a quel punto unico

---

<sup>103</sup> ADT I, p. 213; p. 253.

<sup>104</sup> ADT I, p. 215; p. 255.

<sup>105</sup> «Anche la 'via negativa' della mistica è un vicolo cieco (*Holzweg*) come lo sono tutte le altre 'vie'. La sola via è la via, cioè Cristo» (RB 2, p. 299; p. 297).

del Nuovo Testamento, che si chiama Gesù Cristo. Chi dice 'Gesù Cristo', non può dire 'potrebbe darsi', ma è. Ma chi di *noi* è nella condizione di dire 'Gesù Cristo'? *Noi* dobbiamo forse contentarci di stabilire che Gesù Cristo è *stato detto* dai suoi primi testimoni. Allora il nostro compito sarebbe di credere a partire dalla loro testimonianza alla promessa, e dunque di essere testimoni della loro testimonianza, dunque teologi della *Scrittura*». <sup>106</sup>

*Schriftheologen*: questo è il programma che a Barth si presenta ora come capace di legittimare pienamente l'intenzionalità della dialettica teologica e la sua improduttiva produttività. <sup>107</sup>

#### 4. *Il passaggio alla dogmatica*

Negli anni tra il 1922 e il 1925 è possibile individuare la fase decisiva in cui Barth indirizza la propria riflessione verso la costruzione di una dogmatica. Al di là dei motivi puntuali che tra breve considereremo, il motivo centrale di un tale passaggio sembra già presente nella posizione che il *Römerbrief* aveva evidenziato: se l'autentica intenzione era lì quella di indicare l'assoluta positività del messaggio cristiano (simbolizzata dalla resurrezione di Cristo dai morti<sup>108</sup>), il suo «contraccolpo dialettico» non poteva continuare ad occupare la scena come se fosse stato il soggetto principale. Il sostanziale fraintendimento di questa intenzione da parte di molti critici indicò a Barth che questo rischio era oggettivamente presente nella propria posizione e che, a discapito dell'enfasi posta sulla funzione testimoniale della dialettica, quest'ultima poteva di fatto essere scambiata con un sistema teologico al pari degli altri. <sup>109</sup>

---

<sup>106</sup> ADT I, p. 215; p. 255.

<sup>107</sup> Cfr. T. HOLZMÜLLER, «Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie». Eine Erinnerung an Karl Barths gleichnamigen Vortrag in seiner Bedeutung für das Selbstverständnis von Kirche und Theologie, in T. HOLZMÜLLER - N. IHMIG (edd), *Zugänge zur Wirklichkeit. Theologie und Philosophie im Dialog*, Bielefeld, 1997, pp. 23-44.

<sup>108</sup> Il tema, com'è noto, è svolto ampiamente da Barth nel commento del 1924 a 1 Cor 15.

<sup>109</sup> Assai esplicite a questo proposito sono le battute iniziali della conferenza sopracitata, *Not und Verheissung der christlichen Predigt* (cfr. VKA 4, pp. 66-67; pp. 88-87), dove Barth si schermisce contro la tentazione di non essere considerato un teologo («ritengo di aver in certa misura superato la malattia infantile che mi faceva vergognare della teologia»), ma anche contro quella di aver prodotto una teologia alternativa o complementare a quelle prodotte fino ad allora («considerate il mio contributo alla discussione teologica ... non come un'impresa alternativa alla teologia positiva, liberale, ritschliana, storico-religiosa,

Il mutamento che si registra in questa fase del pensiero di Barth e che l'indicazione classica della critica ha definito come passaggio «dalla dialettica alla analogia»<sup>110</sup> si esplicita quindi, più che come una correzione di rotta (o peggio come una ritrattazione), come un conseguente sviluppo della scoperta originaria dell'oggetto scritturistico. Perché questo fosse possibile era tuttavia necessario rompere l'equilibrio tra dogmatica e critica articolando il loro legame: la via dogmatica, infatti, adeguatamente ripensata in senso critico, diventa ora la sola in grado di affermare la verità autoaffermentesi del cristianesimo, e con ciò far valere, secondo l'espressione che Barth utilizza nel confronto con Tillich, la «positività del paradosso».<sup>111</sup>

---

ma come una specie di *annotazione marginale* e glossa che con tutte queste va d'accordo o no alla sua maniera, ma che secondo me perde il suo senso nel momento in cui volesse subentrare a quelle nelle vesti di una nuova teologia»). Si capirà anche come Barth, sul terreno del problema oggettivo che egli intendeva sollevare con il *Römerbrief*, si vedesse meglio compreso, come egli stesso notò in riferimento alla posizione espressa da E. Przywara (probabilmente in *Gott in uns oder über uns? Immanenz und Transzendenz im heutigen Geistesleben*, in «*Stimmen der Zeit*», CV (1923), pp. 343-362), dalle interpretazioni cattoliche che da quelle protestanti. Cfr. il *Vorwort* alla quarta edizione del *Römerbrief* (1924), RB 2, p. XXIV e anche B.L. McCORMACK, *Karl Barth's Critically Realistic Dialectical Theology*, pp. 320-321.

<sup>110</sup> Cfr. per una sua illustrazione non convenzionale, M.C. LAURENZI, *Il pensiero di Karl Barth tra concetto e rivelazione*, in S. ROSTAGNO (ed), *Barth contemporaneo*, pp. 25-78. Un'analisi molto approfondita è presente in I. SPIECKERMANN, *Gotteserkenntnis. Ein Beitrag zur Grundfrage der neuen Theologie Karl Barths*, München 1985.

<sup>111</sup> Cfr. ADT I, pp. 165-193; pp. 203-232. In effetti, le osservazioni di Tillich andarono a cogliere uno degli elementi più problematici della proposta della teologia dialettica: se «il negativo si può rivelare soltanto nel positivo e non nel negativo» (p. 168; p. 206), allora occorre chiarire quale sia la positività che sta a fondamento della crisi affermata dalla dialettica teologica riguardo alla realtà del mondo e dell'uomo, perché altrimenti quella stessa affermazione (a meno di non fondarla sullo spirito che la pronuncia) verrebbe risucchiata dalla crisi stessa. Ora, come Tillich nota, tanto Barth che Gogarten individuando quel fondamento nella rivelazione storica del Cristo giungono ad una teologia dell'«assurdo positivo» che rinuncia di fatto all'assunto fondamentale della loro teologia, quello della non-intuibilità e non-oggettività della fede. Pur respingendo le conclusioni che Tillich traeva da questa critica (se ogni fatto empirico, anche il Cristo, è un rimando all'incondizionato che in esso si rende manifesto in modo non-oggettivabile, allora è proprio l'incondizionato a dover diventare oggetto della teologia), è indubbio che Barth stesso, come emerge dalla replica, abbia scorto in essa buoni motivi per precisare il senso della dialettica teologica e per tematizzare decisamente il «paradosso positivo», cioè il Cristo, come l'elemento che sta «al di là del no e del sì» (p. 184; p. 222). Ma con questa relativizzazione del paradosso il carattere fondamentale della seconda fase della riflessione barthiana viene di fatto enunciato. Cfr. H. SCHRÖER, *Die Denkform der Paradoxalität als theologisches Problem*, Göttingen 1960, pp. 133-154; M.C. LAURENZI, *Aspetti della funzione teologica del paradosso*, in «Rassegna di teologia», XXXI (1990), pp. 163-191; H. SCHRÖER, *Il paradosso nel pensiero teologico del XX secolo. La contrapposizione tra Barth e Tillich sul paradosso*



Questo è forse il punto più adatto per accennare alla controversa questione del rapporto di Barth con Kierkegaard: la formula «comprendere di *non* comprendere»,<sup>112</sup> che rappresenta il *Leitmotiv* ermeneutico del *Römerbrief* e che suona indubitabilmente come kierkegaardiana,<sup>113</sup> aveva in quel contesto la precisa funzione di rendere nuovamente noto che «una comunicazione diretta di Dio non è una comunicazione di *Dio*».<sup>114</sup> Su questo versante polemico Barth ha riconosciuto, non senza distinguere, il proprio debito nei confronti di Kierkegaard: sul versante positivo, tuttavia, la strada presa da Barth era in certo qual modo opposta a quella del pensatore danese.<sup>115</sup> La scoperta della «cosa» della Scrittura coincide infatti, come si è visto, con la messa in rilievo del carattere «realistico» della rivelazione,<sup>116</sup> mentre la portata partecipativa della dialettica teologica, sempre ribadita anche nelle formulazioni più polemiche, viene ora più chiaramente in luce grazie all'affermazione della presenza nel mondo di segni di Dio (testimoniati dalla Scrittura) che ci autorizzano alla comprensione dell'incomprensibile. Le analogie mondane con cui Paolo spiega la resurrezione dai morti ne sono un efficace tentativo: con esse,

«non viene fornita nessuna prova; solo, viene creato uno spazio nel pensiero. Viene richiamato il problema dell'origine, davanti al quale ci troviamo continuamente. E questo, dobbiamo *comprenderlo*. Con ciò ovviamente non abbiamo compreso né Dio né la resurrezione, però abbiamo compreso la possibilità di comprenderli, se essi si *danno* a comprendere».<sup>117</sup>

La «realità» dell'incondizionato è dunque intuibile, secondo Barth, nella sua manifestazione sacramentale e non, come pensava

---

e sulle sue conseguenze, in M. NICOLETTI - G. PENZO (edd), *Kierkegaard. Filosofia e teologia del paradosso*, Brescia 1999, pp. 293-300; C. CIANCIO, *Il paradosso della verità*, Torino 1999, pp. 166-177.

<sup>112</sup> «Verstehen wir denn gar nicht, daß es sich darum handelt, zu verstehen, daß wir nicht verstehen?» (*RB* 2, p. 373; p. 371).

<sup>113</sup> «Comprendere che non si 'può' comprendere, ovvero (l'aspetto più etico e pio) che non 'si deve' comprendere la Fede»; S. KIERKEGAARD, *Diario*, VII, trad., it., Brescia 1980, p. 12.

<sup>114</sup> *RB* 2, p. 298; p. 295.

<sup>115</sup> Cfr. N.T. BAKKER, *In der Krisis der Offenbarung. Karl Barths Hermeneutik, dargestellt an seiner Römerbrief-Auslegung*, Neukirchen-Vluyn 1974: «Barth hat in R II praktisch auf der ganzen Linie die kierkegaardschen Kategorien umgedreht, so daß vom 'echten' Kierkegaard praktisch nichts mehr übrig bleibt» (p. 99).

<sup>116</sup> P. EICHER, *Biblischer Realismus. 'Die Auferweckung der Toten' nach Karl Barth*, in «Zeitschrift für dialektische Theologie», VIII (1992), pp. 47-74.

<sup>117</sup> K. BARTH, *Die Auferstehung der Toten*, p. 113; p. 127.

Kierkegaard, nella profondità della sua appropriazione esistenziale; anzi, su questo punto, la tesi kierkegaardiana della «soggettività come verità» sembrerà a Barth sempre di più vicina al «grande scambio» feuerbachiano della teologia in antropologia, e compromessa, nella sua origine, con la tentazione pietistica (e per questo paradigmaticamente «cattolica»<sup>118</sup>) di considerare l'esperienza religiosa come «verifica» empirica della verità cristiana.<sup>119</sup>

Il passaggio verso la dogmatica rappresenta quindi, sotto questo punto di vista, una critica dell'esito negativo della dialettica di tipo kierkegaardiano: la dialettica della realtà, dove avviene la reduplicazione dell'esistenza, è infatti dichiarata necessaria da Kierkegaard per distinguere la fede dalla semplice dialettica della possibilità che avverte l'incompiutezza di ogni realtà finita e che non va al di là del ricordo metafisico (i due livelli di religiosità stabiliti nella *Postilla*), ma di per sé non può diventare una comunicazione diretta del suo oggetto. L'oggetto della fede non può infatti che essere comunicato nell'appropriazione della più «appassionata interiorità» e cioè in una forma che se non è quella dell'Apostolo che ha un rapporto immediato a Cristo, rimane quella della perenne «aspirazione» alla verità.<sup>120</sup> Ma una simile posizione, che affonda le sue radici nella dialettica teologica di Lutero, non può generare una fede testimoniale poiché, come Barth aveva chiarito in *Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie*, essa inasprisce a tal punto la domanda dell'uomo da farle acquistare un'autonomia dalla risposta teologica in cui rischia di avvitarsi infinitamente su se stessa.<sup>121</sup>

---

<sup>118</sup> La tesi di un carattere cattolico del pietismo era stata sostenuta da Ritschl nella sua *Geschichte des Pietismus* ed è di fatto sposata da Barth. Sul rapporto tra Kierkegaard e il pietismo si veda il saggio di C. FABRO, *L'ambiguità del cristianesimo kierkegaardiano*, in C. FABRO, *Dall'essere all'esistente*, Brescia 1965, pp. 322 ss.

<sup>119</sup> Molto indicativo è sotto questo punto di vista il discorso, interamente dedicato a Kierkegaard, tenuto a Copenaghen nel 1963 in occasione del conferimento del premio Sonning (pubblicato sotto il titolo *Dank und Reverenz*, in «Evangelische Theologie», XXIII [1963], pp. 337-341; trad. it. *Kierkegaard oggi*, in «Humanitas» XLIV [1999], pp. 980-985), cui faremo riferimento nel IV capitolo.

<sup>120</sup> Per questo apetto cfr. V. MELCHIORRE, *Esperienza religiosa e filosofia in Kierkegaard*, in G. FERRETTI (ed), *Filosofia ed esperienza religiosa: a partire da Luigi Pareyson*, Pisa 1995, pp. 124 ss.

<sup>121</sup> Qui, del resto, sta il motivo che sconsiglia un avvicinamento della teologia barthiana all'esistenzialismo. Già L. Pareyson lo aveva intuito nella sua giovanile interpretazione del *Römerbrief* (cfr. L. PAREYSON, *Studi sull'esistenzialismo*, Firenze 1943, pp. 95-183), rilevando l'avversione barthiana per il concetto di «interiorità».

In effetti, la linea che guida la riflessione di Barth per tutti gli anni Venti e in cui si esplicita il passaggio alla dogmatica, è quella di una ripresa della figura cognitiva ed istituzionale della fede cristiana che avviene attraverso tre momenti qualificanti: a) la ripresa ermeneutica della dottrina scritturistica di Calvino; b) la centralità teologica della dottrina trinitaria; c) il confronto con l'istanza della teologia cattolica.

L'approfondimento della teologia di Calvino – ricostruibile nel corso gottinghense nel 1922<sup>122</sup> – permette a Barth di ritrovare un filo rosso interno al protestantesimo alternativo alla linea che da Lutero conduce a Schleiermacher. Tanto nelle lezioni, quanto nella conferenza *Reformierte Lehre, ihr Wesen und ihre Aufgabe*<sup>123</sup> del 1923, il nerbo dell'argomentazione barthiana fa leva sul «principio scritturistico» riformato la cui progressiva dimenticanza da parte del protestantesimo moderno, soprattutto luterano, ha comportato la scissione tra la «dottrina» e la «vita». Lo sforzo inevitabile di mettere in relazione «l'eternità al tempo, il perdono dei peccati alla vita degli uomini peccatori, lo spirito all'esistenza nella carne, l'amore, che è qualcosa di incomparabile, ad una molto più abituale ubbidienza», è infatti sostanzialmente eluso dal luteranesimo considerando i primi termini come grandezze che riposano in se stesse e lasciando la loro mediazione con i secondi «all'amato Dio». <sup>124</sup> Proprio questo sforzo è invece assunto dalla «riforma riformata» attraverso la continua domanda, rivolta alla Scrittura, sulla norma intellettuale che legittima l'agire. Il compito dell'interpretazione diventa cioè importante nel momento in cui si ha presente il carattere vivente e non cristallizzato del rapporto con la Bibbia.

Il principio scritturistico, sotto questo profilo, non va confuso con un generico «biblicismo»: per quanto Calvino sia diventato il creatore del dogma dell'ispirazione, egli parla sempre di un principio soggettivo, il «testimonium spiritus sancti internum», in cui la voce della verità si lascia percepire anche dal soggetto che ascolta o legge la parola della Scrittura, in modo che il processo che porta a diventare certi di essa e a conferirle autorità non sta sotto il *diktat* della lettera biblica e non si configura come un

---

<sup>122</sup> Cfr. K. BARTH, *Die Theologie Calvins*.

<sup>123</sup> Contenuta in VKA 4, pp. 202-247; trad. it. in K. BARTH, *Parola di Dio e parola umana*, pp. 159-201.

<sup>124</sup> K. BARTH, *Die Theologie Calvins*, p. 523.

*sacrificium intellectus*. Ciò che si ha è piuttosto un «monologo della verità»<sup>125</sup> in cui lo Spirito nella lettera biblica e quello nel cuore dell'uomo credente si rivelano come un'unica cosa. Il ritorno allo *Schriftprinzip* è dunque ritorno allo Spirito e cioè alla rivelazione che è attestata nella Scrittura, e che non è un'idea, un principio, una dottrina, ma appunto l'origine di tutta la dottrina e la misura (il «canone») alla quale la dottrina è rapportata. La correlazione fra Scrittura e Spirito è quindi il presupposto ermeneutico, corrispondente a quella «Selbstevidenz der Offenbarung»<sup>126</sup> non mutuabile né con l'evidenza della parola scritta né con l'esperienza dell'uomo, che permette il recupero nella comunità cristiana del senso proprio dell'autorità dottrinale. Quella che Barth chiama «la grande miseria del protestantesimo moderno» ha appunto inizio con la sua dimenticanza:

«Nell'*ortodossia*, cristallizzazione della dottrina staccata dalla sua origine; nel *pietismo*, fuga nell'esperienza cristiana confusa a torto con la sua origine; nell'*illuminismo*, riduzione della dottrina che non si comprende più, che non si può più comprendere, a massime della morale e del sentimento; infine in *Schleiermacher* e nei suoi successori di sinistra e di destra, riduzione della stessa esperienza cristiana a espressione suprema dell'istinto religioso universale».<sup>127</sup>

Appare qui ben delineata la tesi, ripetuta invariabilmente da Barth in seguito, che istituisce tra l'ortodossia protestante e il pietismo una chiara continuità dal punto di vista ermeneutico: infatti, la tesi dell'ortodossia che proclama l'ispirazione verbale della Scrittura, è diametralmente opposta a quella del pietismo che, esigendo l'appropriazione individuale del suo messaggio libera lo spazio per la critica storica, ma in entrambi i casi l'esito è un distacco dall'origine rivelata della Scrittura.<sup>128</sup> Il motivo fon-

<sup>125</sup> *Ibidem*, p. 223.

<sup>126</sup> VKA 4, p. 225; pp. 181-182.

<sup>127</sup> VKA 4, p. 227.

<sup>128</sup> Anche in questo caso il pensiero di Schleiermacher viene posto al culmine di una serie storica. In effetti, Barth, che dedicò il semestre invernale 1923/1924 ad una esposizione sistematica del pensiero di Schleiermacher a partire dalle prediche (cfr. K. BARTH, *Die Theologie Schleiermachers*, a cura di D. RITSCHL, Zürich 1978), individua l'elemento più problematico dell'ermeneutica schleiermacheriana (cfr. pp. 318-327) nell'aver riportato la nozione biblica di «spirito» a quella di «senso». L'ispirazione in questa maniera viene interpretata esclusivamente come un «impulso interiore» dell'autore, con il risultato di considerare la particolarità degli scritti neotestamentari soltanto sotto il profilo linguistico e storico. Questa incomprensione del significato dell'ispirazione, nonostante il ruolo impor-

damentale per il quale il protestantesimo moderno si è di fatto trasformato in un «cattolicesimo sfigurato»<sup>129</sup> da numerose eresie, sta proprio nella defezione ortodossa dal significato autentico dello *Schriftprinzip* che ha generato, per reazione, la fondamentale concessione al diritto e alla dignità dell'uomo realizzata a partire dal pietismo e formalizzata dall'Illuminismo. Proprio a partire da qui è potuto avvenire lo scambio fatale della storia umana con la storia salvifica.

Lo studio intensivo della dottrina trinitaria che Barth inizia in questo periodo trova proprio su questo punto il suo motivo originario: se quello scambio ha potuto avvenire sotto l'insegna del protestantesimo moderno è evidente che quest'ultimo non ha più coscienza del fatto che Dio, nella sua rivelazione storica, rimane soggetto: la nota affermazione di Barth che riporta la comprensione della trinità al problema «dell'insopprimibile soggettività di Dio (*der unaufhebbaren Subjektivität Gottes*) nella sua rivelazione»,<sup>130</sup> ha l'obiettivo di ricondurre alla sua radice trinitaria la fede storica e con ciò non intendere più quest'ultima come prodotto autonomo dell'esperienza religiosa. Nella dottrina della trinità, dunque, Barth trova la formalizzazione della verità che egli aveva intuito come commentatore di Paolo, e cioè che la rivelazione di Dio, simbolizzata dalla resurrezione di Cristo, è il dato non-storico che nega la storia nel mentre che la pone, e che la fine della storia che lì si annuncia ne è anche l'autentico inizio. Si tratta ovviamente di un inizio indeducibile che Dio pone in modo esclusivo e che perciò si autoattesta, ma anche di un inizio che dà luogo ad una serie dove l'origine eterna e il tempo sono congiunti.

A partire da questa acquisizione che apre uno spazio teologico immenso e segna tutto l'itinerario successivo di Barth, egli poté

---

tante conferito all'interpretazione «divinatoria» (particolarmente apprezzata da Barth), porta Schleiermacher a non considerare più la Bibbia come un testo che è comunque in grado di comunicarci un contenuto oggettivo al di là dei fraintendimenti che esso, in quanto documento umano, può veicolare e ai quali l'arte ermeneutica, o meglio la tecnica ermeneutica, dovrebbe porre rimedio. Le domande critiche che egli rivolge in conclusione di questa breve sezione sull'ermeneutica a Schleiermacher sono indicative: «Perché Dio non dovrebbe aver parlato in modo plausibilmente comprensibile? E perché il parlare umano di Dio non dovrebbe essere plausibilmente comprensibile? Perché se Dio è Dio?» (p. 327).

<sup>129</sup> VKA 4, p. 232.

<sup>130</sup> BFW 1, II, p. 254 (lettera del maggio del 1924), dove di seguito Barth confessa il proprio «plauso» per Atanasio e manifesta la necessità di riprendere il «contatto» con la chiesa antica. Sul senso di quest'espressione, cfr. H. BERKHOF, *200 anni di teologia e filosofia*, pp. 269 ss.

anche fare i conti definitivamente con la propria eredità teologica liberale. L'espressione «insopprimibile soggettività di Dio» non è a caso ripetuta nella conferenza del 1924, *Die dogmatische Prinzipienlehre bei Wilhelm Herrmann*:<sup>131</sup> il merito di Herrmann, a differenza di buona parte della teologia protestante moderna, consiste nell'aver intuito la presenza di questo elemento, il suo demerito nel essersi limitato a rilevarne il carattere misterioso, nell'aver rinunciato alla sua esplicita tematizzazione. Egli si è infatti limitato a far valere l'*autopistia*, cioè l'essere fondata in se stessa, della verità cristiana soltanto dal punto di vista dell'esperienza di fede soggettiva, dimostrando nella sostanza di non aver avuto chiaro come quest'ultima non possa essere niente di più che un'indicazione del fondamento che fonda se stesso. La mancata consapevolezza di questo fatto è appunto dovuta all'incapacità di cogliere la sporgenza dell'oggetto teologico oltre la coscienza e cioè a considerarlo effettivamente come soggetto. L'equivoco sulla «realtà» di ciò che Dio ci rivela è però, in questa maniera, a portata di mano:

«Ciò che per noi è rivelazione *di Dio* non può essere in alcun modo qualcosa di 'reale' come tutto il resto. Certo, deve essere 'reale', ma in senso originario *divino*-reale; deve essere un fatto umano, ma in senso originario *divino*-umano. ... Il fatto che nella potenza di Gesù 'comprendiamo' Dio che agisce non può essere stabilito solo successivamente sul fondamento di corrispondenti esperienze. ... Invece questo fatto è l'inizio, il fondamento, il presupposto ... Al di fuori della via dall'alto al basso qui non si dà assolutamente alcuna via. La cristologia ortodossa è acqua che cade scrosciando da un ghiacciaio a 3000 m. di altezza; con ciò si può fare qualcosa. La cristologia herrmanniana, così come è, è il tentativo senza speranza di portare alla stessa altezza una laguna stagnante per mezzo di una pompa a mano».<sup>132</sup>

L'apporto della cristologia ortodossa risulta allora tanto più apprezzabile, osserva Barth, quanto più viene fatta valere la sua potenzialità «irritante» che rende chiaro come la rivelazione non rappresenti semplicemente il contenuto della fede ma il suo fondamento. Sotto questo punto di vista la necessità della correlazione tra rivelazione e fede, che Herrmann fa valere nella linea luterano-

<sup>131</sup> Contenuta in VKA 4, pp. 545-603; trad. it. in «Hermeneutica», NS, I (1994), pp. 201-244, qui p. 582; p. 225.

<sup>132</sup> VKA 4, pp. 594-595; pp. 235-236.

melantoniana, è intesa in modo corretto soltanto se il carattere apparentemente doppio dell'atto di fede umano è effettivamente colto come un unico atto di Cristo, realizzato attraverso la Parola e lo Spirito: «Dopo, una volta riconosciuto questo *principium theologiae*, potrebbe esser pur sempre usato il 'circolo psicologico-religioso'». <sup>133</sup> Su questo punto la stessa critica herrmanniana all'intellettualismo della fede non è esente da ambiguità: nel rifiuto di una preordinazione dell'*assensus* alla *fiducia*, egli ha inteso infatti seguire Lutero nel non attribuire la nascita della fede salvifica ad un atto intellettuale, ma così facendo si è esposto al fraintendimento della fede in termini di esperienza soltanto umana, e cioè come espressione di uno stato di bisogno soggettivo. L'accezione riformata della fede come «dono» e dunque come «ubbidienza» ha invece il vantaggio di essere cosciente del valore cognitivo della parola di Dio. È in base a questo concetto di fede che è possibile superare la paura del protestantesimo moderno verso la «norma dottrina», recuperando il legame tra la verità della rivelazione cristiana e la sua possibilità espressiva (la dottrina):

«La chiesa deve tener davanti all'uomo la rivelazione proprio come 'dottrina' (che cosa se no, poesie liriche, aforismi incoerenti o indeterminate effusioni del cuore?) e proprio con la pretesa che questa dottrina sia da 'tener per vera' (che cosa se no, una favola?). Volesse Dio che la nostra dottrina fosse credibile al punto che *da dover* esser tenuta per vera!». <sup>134</sup>

Su quest'ultimo punto una sollecitazione importante arrivò a Barth dal confronto con la teologia cattolica di cui fu mediatore indiretto, a partire dal 1923, Erik Peterson, suo collega a Göttingen. <sup>135</sup> L'importanza di questa mediazione per lo sviluppo della teo-

<sup>133</sup> VKA 4, p. 596; p. 237.

<sup>134</sup> VKA 4, p. 602; p. 243. Per una valutazione di questa interpretazione barthiana di Herrmann, cfr. A. GRILLO, *La radice liberale della teologia di Karl Barth*, in «Studia Patavina», XLIII (1996), pp. 177-187. Un interessante confronto sui differenti modelli teologici di Herrmann e Barth si trova in D. KORSCH, *Dialektische Theologie nach Karl Barth*, Tübingen 1996, pp. 130-145.

<sup>135</sup> Un ricostruzione completa del rapporto fra Barth e Peterson e una sua ampia quanto adeguata valutazione teoretica si possono trovare nell'imponente monografia di B. NICHTEWEISS, *Erik Peterson. Neue Sicht auf Leben und Werk*, Freiburg 1992, al capitolo «Begegnungen mit Karl Barth», pp. 499-721. Molto interessante è il saggio di E. JÜNGEL, *Von der Dialektik zur Analogie. Die Schule Kierkegaards und der Einspruch Petersons*, contenuto in *Barth-Studien*, pp. 127-179; alcuni spunti sono presenti in P. CORSET, *Premières rencontres de la théologie catholique avec l'oeuvre de Barth (1922-1932)*, in P. GISEL (ed), *Karl Barth. Genèse et réception de sa théologie*, Genève 1987, pp. 151-190.

logia barthiana è notevole e riconosciuta dallo stesso Barth<sup>136</sup> e per questo dovremo soffermarci su di essa con maggiore ampiezza.

L'impulso iniziale venne a Barth dalle lezioni che Peterson tenne nel semestre invernale del 1923/24 su S. Tommaso e di cui egli fu attento uditore. In esse Barth poté trovare una presentazione del concetto di rivelazione che, sebbene rivolta in parte anche contro di lui, gli era comunque assai affine. Peterson concepiva infatti la rivelazione, a partire da S. Tommaso, come comunicazione di un concreto «sapere soprannaturale»<sup>137</sup> che il teologo incontra nei dogmi della chiesa e che contraddice la pretesa dell'uomo di superare con le proprie forze la distanza che lo separa da Dio. Nel risentimento della teologia moderna verso un siffatto concetto di rivelazione, assai intellettualistico, Peterson scorgeva il falso presupposto per il quale il sapere rivelato avesse in ultimo soltanto il significato funzionale di allargare l'ambito del sapere umano. Una volta spogliato il sapere rivelato del suo carattere soprannaturale, il risultato era infatti quello di instaurare tra Dio e uomo un rapporto di conoscenza diretta che conduce inevitabilmente alla sua immanentizzazione coscienziale.

Anche secondo Peterson, dunque, un'autentica dialettica fra Dio e uomo includeva la negazione della relazione diretta fra soprannatura e natura, poiché soltanto in presenza di essa si poteva ritenere insufficiente «una definizione negativa o puramente formale del soprannaturale».<sup>138</sup> Questa posizione, derivata da Tommaso, veniva ad incontrarsi secondo Peterson con quella di Kierkegaard riguardo al problema della fede: questa è infatti un atto propriamente umano che tuttavia si radica in Dio come *prima veritas*. Il concetto intellettualistico di fede presente nella scolastica, se per un verso sconfessa l'interpretazione della fede come rischio, dall'altro, ne salvaguarda il carattere di mistero, con il risultato che la dialettica della fede risulta autentica soltanto se rinuncia ad intendersi come rapporto di relazione diretto a Dio. Proprio su questo punto, tuttavia, Peterson prendeva le distanze da Barth:<sup>139</sup> egli infatti riteneva che questi nel *Römerbrief* avesse a tal punto

---

<sup>136</sup> Cfr. B. NICHTEWEISS, *Erik Peterson*, pp. 510-511, dove sono riportati stralci di alcune lettere inedite di Barth della fine degli anni Venti in cui egli riconosce di aver imparato da Peterson più che da qualsiasi altro collega incontrato nelle accademie tedesche.

<sup>137</sup> Cfr. *ibidem*, p. 559.

<sup>138</sup> Cfr. *ibidem*, p. 664.

<sup>139</sup> Cfr. *ibidem*, pp. 586 ss.



accentuato il carattere di «invisibilità» (*Unsichtbarkeit*) della rivelazione da negare la sua «intuibilità» (*Anschaulichkeit*), estinguendone la concretezza sacramentale e finendo così per riproporre all'interno della teologia una forma di neokantismo.

La piena e convincente articolazione di questa critica si trova nella conferenza del 1925 *Was ist Theologie?*,<sup>140</sup> dove Peterson valuta le tesi espresse da Barth in *Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie*, considerate come esemplificative della posizione di tutta la teologia dialettica.<sup>141</sup> Il punto di partenza di Peterson è rappresentato proprio dalla conclusione della conferenza barthiana: la constatazione di dover parlare di Dio in quanto teologi senza esserne in grado in quanto uomini e il rilievo che la condizione della teologia è quella di lasciar sussistere e di portare ad espressione questo stato contraddittorio di cose, è secondo Peterson una risposta astratta alla domanda su che cos'è teologia. L'astrattezza della risposta consiste nel fatto che essa è rovesciata immediatamente in domanda, dimodoché il problema della teologia viene qui soltanto apparentemente preso sul serio:

«Infatti è proprio della serietà di Dio che egli sia presente in modo concretamente visibile e del tutto non dialettico, *presente* ad esempio nella forma del giudizio universale, come confessa la fede cristiana. E proprio in ciò si distingue la serietà del dialettico dalla serietà di Dio, che mentre la serietà di Dio è *presente*, la serietà del dialettico non è mai *presente*, ovvero lo è nella forma del prender sul serio tutte le possibilità che è mitica e cioè in una forma, in senso rigoroso, non è *mai presente*».<sup>142</sup>

Se infatti nell'epoca mitica antecedente alla rivelazione in Cristo il domandare dialettico era possibile, per il tempo che va tra il primo e il secondo ritorno di Cristo esso è escluso dalla legge della fede. La fede significa concreta ubbidienza e l'ubbidienza non è legata alla fede accidentalmente, come se all'assenso puramente teorico della fede si aggiungesse una prestazione della volontà, ma è associata ad essa metafisicamente e onticamente.

---

<sup>140</sup> Citiamo dalla ristampa dell'anno successivo, Bonn 1926; una trad. it. di questo scritto è presente in «Bailamme», I (1987), pp. 201-220.

<sup>141</sup> Peterson in una lettera allo stesso Barth di poco successiva alla conferenza dichiara, quasi scusandosi, di aver rivolto il proprio attacco principalmente contro Kierkegaard e contro Bultmann, di cui si cita la conferenza *Welchen Sinn hat es, von Gott zu reden*, dello stesso anno, ritenuta «un incredibile scandalo» (cfr. la nota introduttiva alla conferenza di risposta di Barth *Kirche und Theologie*, in VKA 4, pp. 644-645). Resta il fatto che nella conferenza di Peterson la critica alla teologia barthiana è prevalente.

<sup>142</sup> E. PETERSON, *Was ist Theologie?*, p. 7.

Questo aspetto è secondo Peterson di grande interesse per l'essenza della teologia: mentre infatti prima della rivelazione la teologia poteva darsi solo nella forma di un pensiero che era perso nel mito delle possibilità dialettiche e la vita per questo soffriva di un'indisciplina anarchica, con la rivelazione tutte le possibilità dialettiche si sono polverizzate e l'indisciplina che era correlata al mito si è trasformata in ubbidienza di fede. A differenza quindi del mito che si dà nella forma del racconto, poiché in esso tutto è lasciato aperto (infatti, afferma Peterson, in Omero c'è sempre la possibilità dell'intervento della *Moirai* che domina sopra gli dèi), per la teologia è essenziale che all'interno dei presupposti da lei indicati non sia lasciato, per principio, niente di aperto: ciò significa, più precisamente, che mentre il mito rinunzia alla conoscenza, la teologia reclama una reale, per quanto limitata, conoscenza. Una conoscenza reale è tuttavia possibile soltanto in virtù del carattere realistico della rivelazione:

«Soltanto sotto il presupposto che Dio è diventato uomo e che con ciò ci ha reso possibile la partecipazione ad una *scientia divina*, soltanto sotto questo presupposto, è pienamente significativo parlare in teologia di una reale, anche se analogica, conoscenza di Dio. Ma con ciò si è dato anche un giudizio su tutti i tentativi della teologia protestante del XIX secolo che hanno tentato di operare uno stretto collegamento tra l'idealismo della filosofia classica tedesca e la dogmatica. Tutti questi tentativi sono naufragati e devono anche oggi naufragare, sebbene questo a causa di un incomprensibile accecamento venga riconosciuto raramente, perché la messa in opera di tutti questi tentativi ha condotto, nel migliore dei casi, nella direzione di un 'sistema della dottrina cristiana' impostato dal punto di vista della filosofia della religione, e mai ad una teologia per la quale, appunto, è essenziale *non* presentarsi nella forma di un sistema. Ciò non per tenere lontano l'idealismo dalla teologia, perché esso in un senso astratto sarebbe forse teoreticamente falso, ma perché esso non può ammettere il fatto che Dio è diventato uomo senza con ciò dissolversi. L'idealismo della speculazione hegeliana e barthiana vuole ancora far valere l'incarnazione di Dio come una possibilità, come una possibilità dialettica, ma parlare dell'incarnazione come di una possibilità dialettica, significa, in verità, non parlarne affatto. E questo è anche quello che fa Barth. Perché quando egli dice, pressappoco, che l'Impossibile *stesso* diventa il Possibile, la *morte* la vita, l'*eternità* tempo, *Dio* uomo, allora ha detto, in queste diverse locuzioni, sempre la stessa cosa e cioè, in fondo, niente. Queste tesi e antitesi sono comprese in una sintesi totalmente formale e vuota in cui viene detto *tutto* e perciò niente».<sup>143</sup>

---

<sup>143</sup> *Ibidem*, pp. 10-11.

Poiché dunque nella teologia barthiana la conoscenza della rivelazione, per il suo carattere dialettico, è anche sempre una non-conoscenza, essa non può di fatto, nonostante la retorica in essa presente,<sup>144</sup> assolvere alla funzione di «rendere onore a Dio» in forma di ubbidienza concreta.

Il motivo di questo fallimento sta nel fatto che essa ha dimenticato che un reale parlare di Dio esiste in modo pienamente significativo soltanto in Cristo. Soltanto in lui infatti la locuzione «parlare di Dio» acquista quel duplice significato per il quale se qualcosa è detto di Dio, allora con questo è detto anche qualcosa da Dio. Per questo i profeti parlano (*reden*) di Dio, in quanto la parola di Dio giunge a loro ed è per questo che essi dicono (*sagen*) la parola di Dio; ma appunto «dire» la parola di Dio nel senso dei profeti non è la stessa cosa che «parlare» di Dio. Questa differenza terminologica è secondo Peterson decisiva: infatti se essa viene persa, come nel caso di Bultmann, non si riconosce che solo Cristo può parlare di Dio e il nostro parlare di Dio diventa una possibilità di parlare di Dio che viene da Dio. Ma la supposizione per la quale noi potremmo parlare da Dio porta necessariamente a che noi ci scambiamo con Cristo: è questo equivoco che conduce Bultmann ad affermare che un reale parlare di Dio dovrebbe essere nel medesimo tempo anche e sempre un parlare di noi.<sup>145</sup> Al contrario,

---

<sup>144</sup> L'elemento fortemente retorico della teologia dialettica è secondo Peterson un motivo tipicamente luterano: «La fondazione del *pathos* e la retorica di Lutero dovrebbero essere mostrati secondo la modalità particolare della sua fede. La fede di Lutero è caratterizzata essenzialmente dal fatto di svilupparsi in questo *pathos* e in questa retorica. Il *pathos* di Lutero non è semplicemente il *pathos* soggettivo di un uomo passionale, ma è oggettivamente motivato e mi sembra che per questo *pathos* sia di grande significato che dietro al suo concetto di fede ci stia il nominalismo tardo-medioevale, come il nominalismo dei neokantiani è responsabile del *pathos* degli scritti di Barth» (*ibidem*, p. 28).

<sup>145</sup> In riferimento alla sopracitata conferenza di Bultmann, Peterson afferma in nota: «Il discorso di Bultmann mostra come la rinuncia alla metafisica non è inteso così seriamente come spesso si pensa. Soltanto una precisa forma di metafisica viene respinta, mentre viene mantenuta per es. quella parte della metafisica fichtiana, per la quale Io e Dio si lasciano realizzare nel libero Atto. Che questo 'atto' venga etichettato con la parola 'fede' non è cosa nuova. Nella teologia della modernità si 'crede' ancora, ma se oggi si domanda alla chiesa o alla teologia *che cosa* veramente credono, allora si ottiene per risposta che esse credono. Se si domanda ancora, allora si ottengono parole dubbiose e vaghe come rivelazione, paradosso (Bultmann è vicino a dire contingenza), l'irrazionale, il numinoso, la grazia ecc. Se si domanda poi alla chiesa e alla teologia cristiana se si creda nell'incarnazione del Figlio di Dio, allora si viene a sapere che l'oggetto della fede non è qualcosa di materiale, che non si può parlare di un 'oggetto' della fede, che la fede è 'un portamento dell'anima' ecc. Che in questo modo si eviti di dare una risposta concreta ad una domanda concreta non è molto dignitoso. Il vecchio liberalismo del XIX sec., in paragone, era molto

questa proposizione è corretta soltanto in riferimento a Cristo, poiché solo per lui vale l'identità tra il parlare di Dio e il parlare di se stesso. L'affermazione kierkegaardiana che la verità è la soggettività è applicabile in modo pienamente significativo soltanto a Cristo.

Su questa base, secondo Peterson, è possibile fondare la differenza della teologia dall'esegesi: tanto l'esegesi quanto la predicazione sono infatti soltanto la prosecuzione del profetismo veterotestamentario, ma non la prosecuzione di quello in cui il Logos incarnatosi ha parlato di Dio. Ciò spiega perché gli ebrei conoscano bene l'esegesi e la predicazione, ma non la teologia: gli ebrei possono appunto esercitare l'esegesi, come i pagani la mitologia e la metafisica, ma teologia in senso stretto c'è soltanto a partire da quando l'Incarnato ha parlato di Dio. Per questo motivo la teologia non è prioritariamente annunzio, né testimonianza, né dottrina del Vangelo: essa è piuttosto, nella forma della concreta argomentazione, la prosecuzione (*Fortsetzung*) della rivelazione del Logos che si è impresso nel dogma. L'autentico valore del suo argomentare è determinato quindi dal *quo iure* della rivelazione divina e per questo essa è il concreto compimento del fatto che il Logos di Dio ha concretamente parlato di Dio. L'espressione teologica oggettiva e concreta dell'incarnazione è dunque secondo Peterson il dogma, dove si rende noto che il Vangelo non è un lieto annunzio che si indirizza «a tutti», ma una pretesa di diritto positiva che a partire dal corpo di Cristo ci riguarda concretamente, e cioè ci concerne *jure divino*.<sup>146</sup> In quanto tale, il dogma non consiste nemmeno nel prolungamento di quell'atto di fede umana che è la confessione: infatti l'autorità del dogma non è l'autorità di un uomo o di un'istituzione che confessa, ma è l'autorità di Cristo che qui si «pronuncia». Non si tratta, cioè, di un'autorità identica a quella del Cristo, ma di un'autorità derivata che il dogma riceve

---

più positivo perché almeno ammetteva di non credere» (*ibidem*, p. 29). Peterson era del resto nel dubbio se attribuire anche a Barth gli effetti della metafisica fichtiana attribuita a Bultmann. Sempre nella sopracitata lettera a Barth, Peterson gli chiedeva di rassicurarlo sul fatto che la strada presa da Bultmann non fosse anche la sua.

<sup>146</sup> Su questa base, e cioè sul fatto che il dogma sia il prolungamento dell'incarnazione di Cristo, Peterson giustifica che l'eretico, che attentando al dogma attenta al corpo di Cristo stesso, sia punito nel corpo, laddove l'eterodosso che si limita ad insegnare una dottrina diversa viene punito soltanto con l'esilio. Queste affermazioni suscitarono un vero putiferio nell'ambiente teologico protestante; si veda B. NICHTWEISS, *Erik Peterson*, pp. 595 ss.

in modo definitivo con la resurrezione e l'ascensione di Cristo. Per questo,

«il dogma cristiano non è una concessione all'inclinazione umana al dogmatizzare. Al contrario il dogma, nel senso che è stato discusso precedentemente, dichiara guerra a tutto il dogmatizzare umano. Una teologia che non è *essenzialmente* determinata dal dogma è piuttosto una fantasticheria poiché in esso la rivelazione in Cristo non giunge alla sua espressione concreta. ... Soltanto per mezzo del dogma la teologia viene liberata dal legame con le più dubitabili di tutte le scienze, le cosiddette scienze dello spirito, e affrancata dalla compagnia della storia universale, della storia della letteratura, della storia dell'arte, dalla filosofia della vita e via dicendo. Soltanto per mezzo del dogma essa è elevata in una sfera in cui un *uomo* può vivere. Ma soltanto per mezzo del dogma diventa chiaro che alla rivelazione appartiene l'ubbidienza, poiché in questa, che il dogma richiede, si compie l'ubbidienza verso Cristo. Se Cristo ci ha liberato dalla legge, non ci ha però liberato dall'ubbidienza e nel momento in cui questa viene meno, nello stesso momento, ci votiamo nuovamente alla legge. Perciò confesso che se avessi da scegliere fra il dovere di ubbidire alla legge delle opinioni dottrinali umane e delle opinioni di scuola dei professori e il dogma della chiesa, mi deciderei senza rifletterci molto per quest'ultimo. Ma grazie a Dio non *abbiamo bisogno* di scegliere, perché il dogma *c'è*, sebbene le chiese non sappiano più niente di esso e la stoltezza umana vi si scagli contro».<sup>147</sup>

Per misurare l'impressione che questa radicale presa di posizione produsse in Barth, occorre notare che quest'ultimo ebbe immediatamente chiaro che le tesi di Peterson avevano l'intenzione, del tutto simile alla propria, di fuoriuscire dall'*impasse* del neoprotestantesimo, ma anche che esse sottintendevano un'accettazione incondizionata del cattolicesimo.<sup>148</sup> Si può quindi parlare, a proposito dell'atteggiamento che Barth nutrì verso l'argomentazione petersoniana, per un verso, di un'assimilazione di alcune sue istanze, per l'altro di un suo deciso rigetto.

Il primo aspetto è connesso, oltre all'acquisita conoscenza di Tommaso – di cui Barth, superando la distanza confessionale, cercò di scorgere i legami con la tradizione teologica riformata<sup>149</sup> –

---

<sup>147</sup> E. PETERSON, *Was ist Theologie?*, pp. 23-24.

<sup>148</sup> Barth intuì presto che Peterson si sarebbe convertito al cattolicesimo; in una lettera del marzo del 1924 confessava a Thurneysen, dopo aver saputo della rottura in stile kierkegaardiano del fidanzamento di Peterson: «Suppongo che ora diventerà cattolico oltremisura. La sua lezione era una confessione pressoché senza riserve a Tommaso» (*BFW* I, II, p. 237).

<sup>149</sup> Cfr. una lettera del dicembre del 1923: «Puncto *ragione e rivelazione* ho appreso da Peterson, che parla su Tommaso d'Aquino, qualcosa di illuminante che mi ha reso solo

all'accelerazione del superamento delle categorie polemicamente «dualiste» di cui egli aveva fatto uso nella fase precedente.<sup>150</sup> I primi risultati di questo approfondimento sono ravvisabili nelle lezioni introduttive al corso di dogmatica risalente al 1924 (pubblicato postumo con il titolo di *Unterricht in der christlichen Religion*<sup>151</sup>) e nella conferenza *Menschenwort und Gotteswort in der christlichen Predigt*<sup>152</sup> dello stesso anno. La dichiarazione che colpisce di più in quest'ultima è quella iniziale per cui nella predicazione ci si arrischia a parlare di Dio come di una «realtà oggettiva» (*gegenständliche Realität*).<sup>153</sup> Certamente la predicazione rimane un'impresa impossibile; Kant e Tommaso sarebbero qui d'accordo, secondo Barth, nel sostenere che Dio rimane incomprendibile nella sua rivelazione e proprio nella sua rivelazione, per quanto sia la stessa rivelazione che, comandandoci di parlare di Dio, ci permette di giustificare l'identità sacramentale tra parola umana e parola divina nella predicazione che, se è indiretta, non cessa di essere vera e necessaria.

Il dato che ora emerge con chiarezza è infatti che la chiesa cristiana osa parlare di Dio non in base ad un ordine arbitrario, ma perché essa per prima ha ascoltato una parola determinata che le si è rivolta, la quale non ha a che fare né con ispirazioni o teofanie del mondo religioso, né con l'idea filosofica del limite, dell'origine o della cosa in sé. Per questo, afferma ancora Barth, si può negare e rifiutare il concetto di «parola di Dio», ma in ogni caso non si può mettere in dubbio che esso possieda una sua «specificità categoriale» (*kategoriale Eigenart*).<sup>154</sup> Proprio questa nozione rende conto, del resto, della particolarità della Scrittura rispetto ad altri testi e dichiara impossibile un'ulteriore domanda sul perché proprio questa, e non altre, sia parola di Dio: essa non significa quindi «la proclamazione del 'credo quia *absurdum*', ma

---

ora comprensibile il I libro dell'*Istitutio* di Calvino. C'è una 'teologia naturale', persino le prove su Dio non sono interamente da disprezzare, e proprio a partire dalla *rivelazione* deve essere postulata una relativa e naturalmente incompiuta conoscenza intellettuale di Dio» (*ibidem*, p. 211).

<sup>150</sup> In questo senso sono da interpretare i ripetuti riferimenti di Barth al superamento del platonismo giovanile nella fase successiva del suo pensiero. Ancora nel 1962, egli ammetterà, dopo il *Römerbrief*, «di aver cessato di essere un platonico» (*G* I, p. 293).

<sup>151</sup> *Prolegomena*, a cura di H. STOEVE SANDT, I, Zürich 1985.

<sup>152</sup> Contenuta in VKA 4, pp. 426-457.

<sup>153</sup> VKA 4, p. 432.

<sup>154</sup> VKA 4, p. 436.

quella del 'credo ut intelligam', l'irreversibilità di quella successione». <sup>155</sup> Indubbiamente, le parole umane della Scrittura sono testimonianze della rivelazione soltanto nella misura in cui attestano che «in modo invisibile sta *dietro* di loro il 'Deus dixit'»; <sup>156</sup> per questo non è possibile ricadere nell'errore dell'ortodossia che estingue il carattere paradossale della rivelazione e dimentica che quest'ultima comporta, nel medesimo tempo, uno svelamento (*Enthüllung*) e un velamento (*Verhüllung*):

«La parola è divenuta carne e abito fra noi e noi abbiamo visto la sua gloria. Abbiamo visto! Perché è divenuta carne? O *sebbene* sia divenuta carne? Entrambe le cose in una bisogna affermare: *entrambe* appartengono a questo 'abbiamo visto'». <sup>157</sup>

Nondimeno, anche in conseguenza dell'istanza petersoniana, Barth non pone più l'accento sull'invisibilità della rivelazione, ma, al contrario, ne mette in rilievo la portata «fenomenologica». <sup>158</sup> L'elemento che infatti Barth ora fa valere in modo compiuto è che l'incarnazione, come *medium* fra eterno e storia, è il luogo dove la gloria (*Herrlichkeit*) di Dio può essere da noi vista. Questo comporta però il superamento della necessità, anche solo euristica, della categorizzazione «idealistica» della rivelazione. Nelle lezioni del semestre invernale 1925/26 sul vangelo di Giovanni, Barth, commentando il prologo e in specie Gv 1,14, è assai esplicito su questo punto:

«Lo schema platonico di idea e realtà, di modello originario e copia, attraverso il quale fin qui si poteva passare per necessità e la cui applicazione

<sup>155</sup> VKA 4, p. 437.

<sup>156</sup> VKA 4, p. 438.

<sup>157</sup> VKA 4.

<sup>158</sup> La polemica di Peterson contro il concetto barthiano di *Unanschaulichkeit* richiamava il motivo della priorità della visione (*Schau*) derivata dalla filosofia fenomenologica da lui conosciuta soprattutto nella versione scheleriana. Per questo motivo Barth, che già non aveva mancato di esprimere le sue perplessità su quest'ultima («la fenomenologia mi è sospetta, ma sembra che alcuni a partire da essa abbiano accesso alla nostra dottrina», confessava a Thurneysen nel febbraio 1925, in *BFW* 1, II, p. 305), accoglierà con prudenza il tema della visione, dichiarando allo stesso Peterson il suo favore per una teologia dell'ascolto piuttosto che della visione (in una lettera del 1930, cfr. B. NICHTEWEISS, *Erik Peterson*, p. 719). Uno dei motivi di simile diffidenza si può forse ritrovare nella distinzione, che Barth trae da Gv 1, 14, tra «vedere» (*sehen*) e «guardare» (*schauen*). Il Θεᾶσθαι di cui parla Giovanni è infatti tradotto da Barth con «guardare», intendendo con esso «un percepire (*Wahrnehmen*) con un'attenzione e un successo che distingue colui che guarda da altri che vedono» (*EJE*, p. 119). Il «guardare» è dunque qualcosa di diverso dal neutrale «vedere».

poteva forse, stando al testo fin qui, essere in vicinanza a quanto l'autore voleva esprimere, è completamente insufficiente di fronte all'esistenza (*Dasein*), in questo luogo indubitabilmente affermata, del soggetto eterno. E se è insufficiente, allora questo dimostra che esso poteva avere per quello che si è dato fino ad ora soltanto un significato euristico, ma non definitivo né autentico. Se lo si volesse qui applicare si farebbe violenza al testo. ... Il paradosso sta lì in maniera secca e chiara: ὁ λόγος ἐγένετο la parola divenne, era lì presente. Concretezza, contingenza, esistenza storica singolare della parola eterna, assoluta, divina, questo è ciò che con quella proposizione viene detto e di cui, per comprendere Giovanni, non bisogna diffalcare niente da entrambi i lati. Ma se si tralascia di diffalcare e si tenta di seguire Giovanni, allora si superano i limiti del pensiero idealistico e bisogna aver chiaro, indietro e in avanti, nelle premesse e nelle conseguenze, che cosa è successo. Senza che l'εἶναι del versetto 1 con la sua completa determinatezza (*Bestimmtheit*) oggettuale sia superata, si aggiunge ora al Logos il γίνεσθαι con la sua diversa determinatezza oggettuale. L'idealismo ha pienamente ragione con la sua contrapposizione e noi stessi, in verità, non possiamo eliminarla. Secondo il suo concetto *pensare* insieme le determinazioni contrapposte in *un* pensiero, esprimerle in *una* parola, è impossibile. Nemmeno Giovanni lo può e lo fa. Ma per lui e perciò per noi si tratta dell'invito pressante a *vedere* insieme quelle determinazioni come determinazioni di un unico e identico soggetto e in ogni caso a pensarle *nello stesso tempo*.<sup>159</sup>

Alla dialettica tra visibilità e invisibilità della rivelazione viene dunque ora fatta corrispondere da Barth una dialettica tra credere e conoscere che non è istituita esteriormente alla rivelazione, ma è data con essa. Ancora nel commento al prologo giovanneo si afferma:

«Il divenir manifesto della vita di redenzione richiede che l'uomo diventi aperto, che egli si disponga alla visione (*Einsicht*); la luce che splende richiede un occhio che veda, la parola pronunciata un recepire (*Vernehmen*), una ragione (*Vernunft*). ... Se in Giovanni il γινώσκειν sia sopra o sotto-ordinato al πιστεύειν è una questione che si lascia decidere assai difficilmente o addirittura per nulla. Forse si devono dire entrambe le cose:

---

<sup>159</sup> EJE, pp. 106-107. Una conferma del valore decisivo dell'ermeneutica di Gv 1, 14 su questo punto rispetto al *Römerbrief* viene data da Barth in KD II/2, pp. 55-56: «Devo mettere in guardia qui di fronte a certi luoghi e contesti del mio commento alla *Lettera ai Romani* in cui come minimo ho giocato, e talora anche lavorato, con la rappresentazione di una rivelazione che rimane trascendente rispetto al tempo, che lo limita e lo determina esclusivamente dal di fuori. Il libro intendeva fare piazza pulita dello storicismo e dello psicologismo allora dominanti che non conoscevano altro che un concetto di rivelazione intramondano e temporale in senso volgare. In questa direzione esso ha svolto il suo compito, ma se lo si legge oggi non si potrà disconoscere che lì non si danno a Gv 1, 14 tutti i diritti che gli spettano».



conoscere (*Erkennen*) è l'atto fondante della scoperta (*Entdeckung*) che deve sempre di nuovo *precedere* come *sequire*, che deve aprire e coronare la fede intesa come un determinato *portamento*, come un *Habitus* dell'uomo». <sup>160</sup>

Con il guadagno di una simile posizione, Barth poté replicare direttamente e con buona coscienza alla critica di Peterson scegliendo un tema, quello del rapporto tra teologia e chiesa, oggettivamente centrale nella riflessione di entrambi. Con la conferenza *Kirche und Theologie*<sup>161</sup> del 1925, egli riconobbe infatti che quella di Peterson era una posizione assolutamente inusitata all'interno della teologia protestante, tale da richiedere un'attenzione privilegiata e non semplicemente da rifiutare in base al tono «cattolico e in più di una parte anche iper-cattolico»<sup>162</sup> del suo discorso. Un atteggiamento di indifferenza o di pregiudiziale rifiuto sarebbero stati infatti, come Barth spiega all'inizio della conferenza, del tutto immotivati:

«La reazione e il pronto rifiuto senza discussioni contro un attacco come quello di Peterson avrebbe avuto la sua ragione nel caso della teologia veteroprotestante. Essa, infatti, avrebbe saputo a questo riguardo che cosa voleva e faceva. L'intolleranza veteroprotestante non si indirizza a caso, ma secondo la logica della cosa, con eguale asprezza contro gli entusiasti e gli spiritualisti, contro Carlostadio e Serveto, contro Socino e contro Arminio così come contro Roma e contro tutti gli oppositori che qua e là, in vesti diverse, sono in realtà identici. Essa lotta a destra e a sinistra per l'onore di Dio e la purezza della fede contro la superbia e l'arbitrio dell'uomo pio. ... Di una lotta dell'odierno protestantesimo con il suo avversario di destra si può parlare solo in modo condizionato. Il protestantesimo si è interiormente avvicinato anche troppo all'avversario che una volta era di sinistra, cosicché le sue esternazioni d'ira rivolte a destra, misurate su quelle di Lutero e di Calvino, non suonerebbero vuote e indegne di fede se non sussistesse il sospetto che con ciò, per grossa parte, siano *difese* cose nelle quali i Riformatori avrebbero riconosciuto subito, nella forma erasmiana o battista, quello stesso antico nemico contro il quale essi *lottavano* nel papato. Fino al momento di una migliore pulizia nei confronti dei nostri rapporti a sinistra, cioè di fronte al razionalismo e al pietismo che ha fatto irruzione presso di noi in modo vincente, sarebbe consigliabile e conveniente che non ci si atteggiasse contro le voci 'cattoliche' che risuonano da destra secondo l'*ultima ratio* dell'ira protestante, come se *con ciò* ci accadesse qualcosa di strano (1 Pt 4, 12). Detto concretamente: lo storicismo evoluzionistico,

---

<sup>160</sup> EJE, pp. 87-88.

<sup>161</sup> Cfr. VKA 4, pp. 644-682.

<sup>162</sup> VKA 4, p. 651.

il moralismo e l'idealismo che oggi dominano la nostra teologia, rispetto alla Riforma hanno troppo di sporco sulla coscienza per poter, con pieno diritto, scagliare pietre contro un fenomenologismo cattolicizzante come quello che Peterson rappresenta». <sup>163</sup>

Per replicare efficacemente a Peterson occorre piuttosto, secondo Barth, prendere le mosse dalla definizione petersoniana della teologia come «concreta ubbidienza di fronte ad una concreta autorità» e mettere l'accento sul suo significato riduttivo: la teologia è infatti il servizio, nelle forme del pensiero concettuale, di un uomo determinato che si compie in un «qui e ora» determinati, per la rivelazione di Dio. Questo significa che tra la rivelazione di Dio, data «qui e ora», e la teologia sta qualcosa che le divide e cioè il tempo. Per poter diventare oggetto della teologia, la rivelazione deve dunque diventare contemporanea alla teologia, in forma tuttavia non immediata, ma appunto mediatamente: il canone del testo biblico, che è stato riconosciuto dalla chiesa come normativo, presenta la forma determinata nella quale la rivelazione si è mostrata in un «qui e ora» ben determinato e dunque la sola forma in cui ogni teologia riceve il suo oggetto. Essa è la concreta autorità alla quale ha da fornire concreta ubbidienza.

Il problema è piuttosto quello dell'estensione del concetto di «concreta autorità». Sul fatto che il dogma possieda nella chiesa un'autorità concreta Barth è d'accordo: non si può pensare di cogliere in fallo Peterson invocando la diversità e la particolarità dei dogmi al fine di relativizzare il dogma: il dogma particolare è sempre il dogma della chiesa:

«Uno dei motivi essenziali della miseria della nostra attuale teologia consiste proprio nel fatto che, quando facciamo teologia, non c'è dietro di noi alcuna chiesa che abbia il coraggio di dirci in modo indubitabile: questo è soltanto questo, finché noi parliamo assieme, è dogma *in concretissimo*. Questo le chiese non ce lo dicono e, nonostante tutto, pretendono che noi impariamo e insegniamo 'dogmatica', in ciò assomigliando al re Nabucodonosor che dai suoi saggi non soltanto voleva sapere che cosa significasse il suo sogno, ma anche, in generale, cosa avesse sognato. L'imbarazzo che si può procurare a Peterson con la domanda: *quale* dogma? non rispecchia altro che l'imbarazzo in cui si trova la nostra chiesa evangelica. Esso non cambia niente della giustezza della proposizione per la quale non c'è teologia senza concreta autorità, senza dogma». <sup>164</sup>

---

<sup>163</sup> VKA 4, pp. 651-652.

<sup>164</sup> VKA 4, pp. 655-656.

Più importante e più seria è semmai secondo Barth la considerazione che il dogma nel protestantesimo non ha il significato isolato che Peterson gli vuole ascrivere. Anche il cattolicesimo non si fonda esclusivamente sul dogma ma sulla Scrittura, sui Padri, sulle decisioni papali. La beffarda osservazione di Peterson sul fatto che il posto del papato è stato preso nella chiesa protestante dai professori di teologia e che il concetto dell'ufficio dottrinale, impersonato nel papato, è stato trasferito nella datità della distretta storica che diventa il *kairós* vincolante, coglie certamente un aspetto importante della questione, ma non inficia il fatto che non è il solo dogma a formare la concreta autorità alla quale la teologia ha da ubbidire concretamente.

Questa obiezione non deve essere considerata però come se contro il dogma si facesse valere l'istanza della storia: infatti, «la storia può essere sì un predicato della rivelazione, ma mai e poi mai la rivelazione un predicato della storia».<sup>165</sup> Con questa affermazione Barth non intende tanto negare alla storia una relazione diretta con la creazione di Dio, ma ricordare che essa sta in relazione anche alla caduta di Adamo e dunque che, nella sua universalità, non sta in relazione a Cristo e alla riconciliazione avvenuta con lui. Piuttosto si può parlare di una storia qualificata dalla rivelazione, del regno in cui i peccatori eletti, uniti e riconciliati attraverso la parola incarnata, attendono la loro redenzione in mezzo alla storia e della chiesa, una, santa e universalmente apostolica che rappresenta la via attraverso la quale la rivelazione arriva ai popoli.

Se dunque esiste un'autorità della chiesa che è trasmessa dal Cristo, occorre determinarne la natura tenendo conto che l'ascensione del Cristo non significa soltanto, come sostiene Peterson, la trasmissione del potere vicario alla chiesa, ma anche il divenir visibile dei suoi limiti escatologici. Questo determina che l'autorità derivata da Cristo non possa essere definita in termini naturalistici (secondo la formula petersoniana per la quale «c'è» il dogma), ma intesa in senso «dialettico» e cioè nel senso per cui il dogma non si dà una volta per tutte ma, in quanto dato da Dio, sempre di nuovo. Per questo, l'autorità con la quale la chiesa fissa il canone, proclama il dogma, e via dicendo è autorità in senso secondario, cioè temporale, relativa e formale; temporale, perché sta al di qua del ritorno di Cristo e per questo non può pretendere dalle sue

---

<sup>165</sup> VKA 4, p. 659.

decisioni alcuna infallibilità e immutabilità; relativa, perché essa «rappresenta» soltanto l'autorità divina e cioè non è autorità in se stessa, ma in relazione all'autentica autorità del Signore nella sua gloria; formale, perché essa non sostituisce in alcun modo la rivelazione, né determina e muta quest'ultima nel suo contenuto e percorso; essa è soltanto un canale della rivelazione.

Ora, se bisogna distinguere tra l'autorità immediata del Cristo e quella mediata conferita alla chiesa, allora deve darsi un punto in cui si manifesta la sottomissione della chiesa al suo Signore: questo punto per Barth non è il dogma, ma la testimonianza della rivelazione nella forma della parola profetica veterotestamentaria e di quella apostolica neotestamentaria. Questa parola pronunciata e scritta, nel quale è entrato il Logos-rivelazione per uscire in tutto il mondo è, come principio di tutta la concreta attualizzazione della rivelazione, la misura alla quale è da riportare tutto ciò che la chiesa «dice» in nome di Cristo. Essa è appunto parola dello Spirito che è insediata da Cristo come fondamento della sua comunità. Parola e Spirito assieme formano dunque (e nessuno dei due è più grande o più piccolo) il punto critico dove l'autorità immediata del Cristo, fondando quella mediata della chiesa, la limita. Per questo, secondo Barth, Peterson dice soltanto una mezza verità quando spiega che il dogma non consiste nel prolungamento dell'atto di fede umana e che non ha niente a che fare con la confessione. Infatti è vero che come «espressione della fede», nel senso di Schleiermacher, il dogma non può esigere di fatto alcuna autorità,

«ma una cosa è la legittima e necessaria limitazione contro lo psicologismo teologico, una cosa è la negazione totalmente impossibile del carattere di fede e di confessione della concreta autorità che Peterson pretenderebbe da noi. Il cadere da un soggettivismo in un altrettanto ingenuo oggettivismo e dalla psicologia nella ontologia, questo io lo chiamo mettere Belzebù al posto del diavolo».<sup>166</sup>

La tesi che vede la fede come atto l'opera dello Spirito nei cuori dei peccatori, non può quindi disconoscere che il «parlare» autoritativo della chiesa compreso nel dogma è in ogni caso anche un atto di fede e di confessione umana.

A partire da questa prospettiva Barth rovescia l'accusa di astrattezza su Peterson: se la teologia è realmente concreta ubbi-

---

<sup>166</sup> VKA 4, p. 666.

dienza, allora sarebbe superbo negare il suo legame con i molteplici atti spirituali dell'uomo e dunque abbia nelle sue possibilità anche i suoi limiti. Ma questo significa, al tempo stesso, che non è possibile mettere in discussione il carattere dialettico della teologia: infatti soltanto la rivelazione di cui la teologia parla non è dialettica, mentre quest'ultima non può che costituirsi come rappresentazione concettuale e linguistica che rimane per principio incompiuta, e nella quale ogni risposta è anche una domanda. La dualità nella quale la teologia si deve mantenere non è dunque dualismo, poiché essa parla di Dio e parla dell'uomo, ma con ciò essa rinuncia a pronunciare questi due elementi in una sola parola. Soltanto chi potesse dire Gesù Cristo, cioè Dio nella carne, Dio e uomo in un'unica ma vera parola, soltanto colui potrebbe gloriarsi di non essere un «teologo dialettico», ma appunto, secondo Barth, la storia dei dogmi e il dogma cristologico, in specie quello di Calcedonia, comanda di non ottemperare a questa possibilità. Il carattere dialettico della teologia corrisponde a questo preciso comando:

«Io non posso farci niente se questa parola non appena gettata nella discussione è diventata subito una specie di orco con cui si spaventa i bambini, come se dietro di essa si nascondesse chissà quale orrore di filosofia sottocristiana. Qui si tratta di riconoscere semplicemente che la frase 'dove il Signore non ha costruito la sua casa, là coloro che costruiscono lavorano invano' non cessa di essere attuale per la teologia un solo momento. Il nostro parlare, dire, pronunciare o argomentare in teologia può soltanto *rapportarsi* alla chiamata di Dio all'uomo avvenuta e sempre avveniente in Cristo, chiamata che non è *attuabile* in nessun modo all'interno della nostra competenza e potere. A ciò dobbiamo rimetterci. Devono esserci conventi in cui il posto d'onore nel refettorio all'ora di pranzo è *preparato* di tutto punto, ma viene lasciato *vuoto*! Questo rimaner libero *del* posto, dove la parola decisiva avrebbe essa stessa da parlare, è il senso della dialettica in teologia. Sì, Adamo è morto, ma lui e la sua intera stirpe non sono ancora risorti. Dio *ha* parlato nel suo Figlio! Noi *siamo* figli di Dio, ma non è ancora manifesto ciò che noi saremo. Il tempo del semplice domandare di Dio, del parlare puramente umano di Dio, non è ancora passato, la chiesa ha ancora modo di *accontentarsi della promessa*, di essere cosciente dei suoi limiti, di attendere il Signore e di non fingere di essere Lui».<sup>167</sup>

Con questa replica, il confronto tra Peterson e Barth raggiunse di fatto il suo culmine e le vicende successive non ne modifica-

---

<sup>167</sup> VKA 4, pp. 673-674.

rono i tratti fondamentali.<sup>168</sup> Da esso si possono semmai ricavare alcune considerazioni di ordine generale riguardo al passaggio di Barth alla dogmatica: sebbene questi abbia scorto fin dall'inizio la discutibilità della nozione petersoniana del dogma come «prolungamento» dell'incarnazione,<sup>169</sup> è indubbio che l'istanza partecipativa e analogica che essa rivendicava in rapporto al linguaggio teologico radicalizzava un'esigenza che gli era propria. Per quanto Barth abbia potuto infatti ribattere con ragione alla critica nei propri confronti sul terreno della «concretezza» del dogma (atto «concreto» di confessione umana e non astratto prolungamento dell'incarnazione), egli dovette in certa misura spostarsi sul terreno di Peterson, limitando in qualche modo l'attualismo oggettivamente connesso alla dialettica: quest'ultima non poteva essere intesa come uno strumento di neutralizzazione dell'autorità che è concessa alla chiesa e alla teologia a partire dalla rivelazione, ma doveva essere analogicamente (e cioè indirettamente) correlata a questa. La critica di Peterson, che in effetti era stata molto abile nello scorgere il pericolo che la dialettica teologica si risolvesse in retorica, arrivò dunque proprio nel momento in cui Barth, per tentare di articolare e giustificare concettualmente l'intuizione dialettica, intraprendeva la via dogmatica.

La ripresa dell'esplicita tematizzazione del legame tra teologia e chiesa sotteso alle posizioni di entrambi, comportava tuttavia importanti differenze riguardo alla questione del rapporto tra Scrittura e tradizione. Se Barth con la riproposizione dello *Schriftprinzip*<sup>170</sup> mirava alla riaffermazione della Scrittura come «concreta autorità» all'interno della chiesa (in diretta antitesi alla tesi «tradizionalista» della sua «nullità»<sup>171</sup>), Peterson scorgeva

<sup>168</sup> Sul prosieguo di questo confronto biografico e intellettuale che Peterson definì nei termini di «un amore infelice», cfr. B. NICHTWEISS, *Erik Peterson*, pp. 718 ss.

<sup>169</sup> Per quanto questa definizione suonasse inequivocabilmente cattolica, la reazione della teologia cattolica di fronte alla posizione di Peterson fu molto prudente: E. Przywara, per es., affermò che essa «non aveva assolutamente niente a che fare con il cattolicesimo», e che riproduceva «l'esclusione del proto-protestantesimo verso il naturale e l'empirico» (*ibidem*, p. 595). Lo stesso Przywara sembra tuttavia convergere con le indicazioni di Peterson, designando le tesi della teologia dialettica come «teopanistiche» e individuandone una relazione con la linea del razionalismo protestante che è propriamente «panteistica» (cfr. E. PRZYWARA, *Gott. Fünf Vorträge über das religionsphilosophische Problem* (1926), contenuto in E. PRZYWARA, *Religionsphilosophische Schriften*, Einsiedeln 1962, pp. 285 ss.).

<sup>170</sup> Cfr. lo scritto del 1925 *Das Schriftprinzip der reformierte Kirche*, in «Zwischen den Zeiten», III (1925), pp. 215-24, poi confluito in CDE, pp. 435 ss.

<sup>171</sup> Nel privilegio della parola scritta su quella orale si può in effetti scorgere un aspetto non secondario del superamento del «platonismo» da parte di Barth.

viceversa in questo tentativo la presenza di due rischi opposti: da una parte quello della ricaduta nell'ortodossismo biblico, dall'altra quello che il ricorso alla categoria della «promessa» riguardo al linguaggio della chiesa e della teologia, in quanto fondamentalmente giudaizzante, fosse incapace di conferire l'effettiva autorità che esso richiede. Perché ciò fosse possibile non era appunto sufficiente partire ogni volta di nuovo dall'annuncio e dalla Scrittura, in quanto essi pur essendo «qualcosa di concreto», non definiscono primariamente il senso dell'esistenza della chiesa, cosicché sulla loro base si può arrivare alla statuizione di una «dottrina pura» che rimane privilegio dei professori di teologia o al massimo di una confessione, ovvero di una sorta di «Quasi-dogma», che, sebbene formulato dalla chiesa, dipende in realtà dalla contingenza storica.<sup>172</sup>

---

<sup>172</sup> Le ricerche che Peterson svolse alla fine degli anni Venti sul primato carismatico della chiesa cattolica indagano effettivamente questo aspetto del problema. Nello scritto *Die Kirche* del 1929 (contenuto in E. PETERSON, *Theologische Traktate*, München 1951, pp. 411-429), Peterson stabilisce che la chiesa esiste sul fondamento del rifiuto dei giudei di riconoscere il messia in Gesù e dunque esiste nel tempo intermedio come chiesa dei pagani istituita per mezzo dello Spirito. Egli così rifiuta la tesi protestante per la quale la chiesa si sarebbe formata in prima linea sugli apostoli Paolo e Barnaba; al contrario, la chiesa è 'geneticamente' sorta da Pietro e dagli apostoli di Cristo i quali hanno riconosciuto l'opera dello Spirito (dando vita alla chiesa universale decidendo di lasciare Gerusalemme) e per questo hanno fondato la legittimità della successione sul fondamento dello Spirito. Tanto la legittimità giuridica della successione apostolica, quanto la libertà pneumatica, sono pertanto i segni distintivi della chiesa autentica che non può esistere senza diritto apostolico-ecclesiale e senza la capacità di prendere decisioni dogmatiche; contro l'erezione della Scrittura a unico articolo di fede si dovrà dunque dire che «nella possibilità della chiesa di formulare decisioni dogmatiche si riflette piuttosto la libertà dei 'dodici apostoli' che proviene dallo Spirito Santo» (pp. 421-422). In base alla forte sottolineatura dell'istituzione carismatica della chiesa, Peterson giustifica la sua tesi per cui soltanto il dogma e il sacramento rappresentano la prosecuzione del Logos incarnato e non la Scrittura; sotto questo punto di vista, la correlazione fra Scrittura e Spirito fatta valere da Barth, è destinata «a ripristinare conseguentemente la rigida ispirazione verbale» (cfr. il carteggio di Peterson con von Harnack della fine degli anni Venti, *ibidem*, p. 297). Sulla base di questo assunto si può anche comprendere la valutazione positiva che Peterson dà del pietismo e, nonostante la critica della dialettica, anche di Kierkegaard (in entrambi i casi specularmente opposta a quella di Barth). Per quanto all'interno di una dimensione psicologica o esistenziale, il pietismo conserva infatti ancora il concetto cattolico di «grazia inabitante», attraverso il quale concepisce soggettivamente quella concreta ubbidienza di fede (la sequela di Cristo) che oggettivamente gli è preclusa dall'inesistenza del dogma nella chiesa protestante. Non è un caso, dunque, se, all'accusa che Wobbermin aveva lanciato contro Barth di aver favorito la conversione di Peterson, quest'ultimo rispose affermando che «dal punto di vista psicologico il pietismo e Kierkegaard hanno forse dato la spinta decisiva, anche se in ultimo tutte le vie del protestantesimo conducono a Roma» (*Epilogo* al carteggio con von Harnack, *ibidem*, p. 320).

L'itinerario successivo di Barth, come avremo modo di vedere, costituirà anche una risposta a questioni di tal genere.<sup>173</sup>

## 5. L'esplicitazione della «Denkform» dogmatica

Le lezioni introduttive al corso di dogmatica del 1924 rappresentano il primo passo di Barth verso la sistematica redazione di una dogmatica. Il materiale in esse contenuto confluirà nella *Dogmatik* del 1927, e tuttavia l'impostazione complessiva appare qui già sufficientemente delineata.

La teologia, in quanto impresa scientifica, si misura con l'articolazione di un triplice problema: quello dell'esegesi biblica, in cui si tematizza la comprensione della Scrittura come *medium* tra la rivelazione e l'annuncio attuale della chiesa, quello della «dogmatica», come riflessione sui principi sottesi alla relazione tra rivelazione, Scrittura e annuncio, quello dell'«omiletica» come riflessione sul linguaggio che intende porre realmente l'uomo di fronte a Dio.

La dogmatica trae dunque origine e senso dal fatto che nella chiesa si parla di Dio: il dogma non è un prodotto della fede o del pensiero credente autogenerantesi, ma trova nella predicazione il dato, il materiale, che a differenza del sentimento religioso o della vita interiore è incontestabilmente presente. Il compito della dogmatica di ricercare i principi (*Grundsätze*) della parola annunciata dalla chiesa non è appunto possibile, afferma Barth, dove non esistono proposizioni (*Sätze*). La dogmatica non ha quindi

---

<sup>173</sup> Il confronto con Peterson contribuì indubbiamente a che Barth valutasse in modo non pregiudiziale l'istanza fondamentale del cattolicesimo. Ne è testimonianza, fra l'altro, la conferenza *Der Begriff der Kirche* del 1927 (contenuta in VKA 5, pp. 140-159) e quella dell'anno successivo, *Der römische Katholizismus als Frage an die protestantische Kirche* (VKA 5, pp. 303-343), dove Barth fa chiaramente valere l'istanza cattolica della «concreta autorità» nei confronti del neoprotестantesimo. Afferma Barth in un passo di quest'ultima: «Il modo di pensare e l'atteggiamento senza autorità e legame dell'uomo moderno non ha niente a che fare con la chiesa protestante. Non è vero che noi nello sviluppo che a partire dal Rinascimento ha portato a questo tipo d'uomo riconosciamo, anche solo in minima parte, lo spirito che ci è proprio. ... Non è vero che noi, messi alle strette nell'alternativa fra il tribunale dell'Inquisizione e Jacob Böhme dovremmo optare naturalmente per quest'ultimo e, dove è possibile, anche per Federico il Grande» (pp. 327-328). Il plauso di Peterson comunicato allo stesso Barth verso questa conferenza (cfr. BFW I, II, p. 598) è indicativo dell'affinità tra i due su questo punto, ma la notazione che egli avrebbe rivolto quelle domande contro gli stessi Riformatori e non solo contro il neoprotестantesimo è altrettanto indicativa della distanza di fondo.



per oggetto primario la fede, la religione, o la coscienza religiosa (come nel neoprotestantesimo), né può essere semplicemente intesa alla stregua di una *scientia de Deo* (come nel cattolicesimo). L'individuazione dell'oggetto della dogmatica non nella fede ma nel linguaggio della fede, la preserva così, a sinistra, dal rischio di essere confusa con l'accertamento di stati emozionali del credente, a destra, da quello di diventare una semplice prescrizione di ciò che si deve credere (la *norma credendorum*), in cui finisce per assomigliare ad una metafisica. La concezione della fede come «relazione a qualcosa *che* viene creduto»<sup>174</sup> dovrebbe dunque permettere, secondo Barth, di considerare il dogma come un principio fondato sulla parola di Dio e da essa necessariamente risultante, ma anche di non confonderlo con la rivelazione: il dogma, infatti, come «parola umana *qualificata*»<sup>175</sup> sta di fronte alla parola di Dio e perciò è un *symbolum* che si trova continuamente sotto la riserva e il giudizio di Dio. Questo comporta che la relazione del dogma a ciò che esprime possa essere intesa soltanto come un continuo ritorno alla fonte da cui proviene dove il valore di ogni formulazione precedente, di ogni dogma dato, viene ogni volta sospeso e nuovamente fondato.

Il tentativo di Barth di risvegliare la chiesa protestante da quel «sonno adogmatico» (*undogmatischen Schlummer*)<sup>176</sup> – secondo l'ironica inversione del detto kantiano – in cui è piombata nell'età moderna non si attua dunque senza cautela: il «tempo aureo dell'ingenuità»,<sup>177</sup> dove si poteva comunicare semplicemente agli uomini il sapere dogmatico, è infatti definitivamente passato e questo comporta che, per offrire realmente una risposta all'uomo interrogante, occorra collocarsi nella «reale dialettica della vita»<sup>178</sup> e cioè in una prospettiva che esclude una sistematizzazione filosofica o teologica dell'essere umano. Così come l'uomo invoca Dio nella distretta, così la parola di Dio deve rivolgersi a lui come *homo viator* e non, afferma Barth riferendosi alla critica di Kieckergaard a Hegel, alla sua controfigura filosofica.<sup>179</sup> Questo permette alla teologia di far propria la domanda dell'uomo in un

<sup>174</sup> «Unterricht in der christlichen Religion», pp. 14-15.

<sup>175</sup> *Ibidem*, p. 22.

<sup>176</sup> *Ibidem*, p. 51.

<sup>177</sup> *Ibidem*, p. 58.

<sup>178</sup> *Ibidem*, p. 92.

<sup>179</sup> Ma è pur vero che questo aspetto non risponde del tutto alla situazione di colui che annuncia la parola di Dio nella chiesa: «Il predicatore non è soltanto il 'singolo' come

senso più radicale di quanto egli sia in grado fare, poiché soltanto essa ha presente la reale contraddizione dell'esistenza umana: né la «gioia per la problematica e il paradosso dell'esistere»<sup>180</sup> – di fronte al quale non è possibile una risposta se non con la ripresa infinita della domanda –, né il superamento della contraddizione esistenziale attraverso una sintesi teorica, possono infatti costituire l'autentica risposta. L'uomo che domandando sa che Dio lo conosce per primo e così sta di fronte a lui, è appunto l'uomo che crede; ma la risposta che così egli ottiene lo spinge ogni volta di nuovo a domandare: «Gli uomini che credono non sono uomini che hanno certezze. Essi soltanto sanno che cosa significa domandare».<sup>181</sup>

Lo sviluppo di questa posizione, come si è detto, si ritrova in forma sistematizzata e approfondita nella *Christliche Dogmatik im Entwurf*, pubblicata nel 1927. Dal punto di vista metodologico appare ancora più esplicita l'intenzione di Barth di prendere le distanze dalla tendenza moderna a far precedere alla dogmatica una riflessione preliminare (i prolegomeni) in cui si valutano le condizioni di possibilità della dogmatica stessa. Il bisogno di preparare il terreno all'esibizione dell'oggetto vero e proprio della dogmatica evidenzia infatti uno stato di insicurezza a suo riguardo: «Era un segno della salute teologica della teologia degli antichi che essa non conoscesse per niente o quasi questo bisogno».<sup>182</sup> Con questo rilievo Barth non esprime tanto il rimpianto per la «sana ingenuità»<sup>183</sup> degli antichi, quanto il rammarico per la perdita di quella *Denkform* che permette di derivare il metodo dal contenuto e di ricavare la risposta alla domanda sul senso e la possibilità del compito dogmatico dal lavoro dogmatico stesso.

La tematizzazione dell'annuncio nell'introduzione alla dogmatica ecclesiale dovrebbe pertanto consentire, secondo Barth, di compiere «un salto provvisorio nella cosa stessa»<sup>184</sup>. Il presupposto

---

Kierkegaard lo ha descritto. Lo è anche, e guai se non lo fosse, ma non è soltanto questo. Parlando di Dio, egli si pone in una *successione*, sul terreno di una determinata parte di storia, sotto un *ordine*. La chiesa cristiana osa parlare di Dio ... in riferimento ad un dato che ha costitutivamente fondato il suo essere ed osa farlo perché ha riconosciuto in esso un imperativo ... » (p. 63).

<sup>180</sup> *Ibidem*, p. 104.

<sup>181</sup> *Ibidem*, p. 105.

<sup>182</sup> CDE, p. 27.

<sup>183</sup> CDE, p. 30.

<sup>184</sup> CDE, p. 31.

che sta a fondamento della dogmatica è infatti che l'annuncio ecclesiale sia mediatore della parola divina. Mediatore significa che l'annuncio ecclesiale è al servizio della parola divina che annunzia se stessa, è appunto *ministerium verbi divini*. Se è responsabilmente conforme al compito assegnatogli, l'annuncio rappresenta la forma pura del discorso (*Rede*) cristiano, il cui contenuto è la parola di Dio, mentre la dogmatica è la necessaria domanda sul contenuto corretto dell'annuncio, una volta preso atto che all'interno della chiesa si può parlare di Dio in molti modi. La dogmatica non ha dunque la pretesa (troppo alta, afferma Barth) di fare di Dio o del «divino» nell'uomo o del «commercio tra Dio e uomo» il proprio oggetto, ma di vegliare sulla purezza o meno, sulla verità o meno, dell'annuncio. Il dogma, in quanto distinto dal *kérygma*, è infatti,

«la decisione (*Entscheidung*) e l'accordo (*Einigung*) ecclesiale sul *kérygma* corretto dal punto di vista del contenuto e cioè 'ortodosso'. Il dogma è l'istanza che sta *di fronte* criticamente e normativamente al discorso cristiano che verte sulla cosa (*Sache*) cristiana». <sup>185</sup>

L'annuncio è dunque il fatto (*Faktum*) su cui la dogmatica si fonda per diventare una scienza, e che, come si è detto, non può essere sostituito dalla coscienza religiosa, dalla fede o dalla rivelazione. Esso si riferisce tuttavia ad una datità storica che ne rappresenta il fondamento infondabile: la testimonianza orale e scritta dei profeti e degli apostoli che la chiesa ha riconosciuto come testimonianza qualificata, distinta da altre e perciò normativa. Il concetto di canone che nasce, secondo Barth, da quello apparentemente più ampio di *regula fidei*, ingloba di fatto quest'ultima in modo da costituire un determinato elemento della tradizione, un dato storico in cui la chiesa riconosce una direttiva per il proprio lavoro. L'autorità con la quale la chiesa riconosce il canone è assoluta in riferimento alla sua proclamazione storica, ma non alla sua origine che è preistorica (*urgeschichtlich*), risiede cioè in quella storia originaria che è la rivelazione e di cui la Scrittura è testimonianza. Questo comporta che la Scrittura, su cui l'annuncio è fondato, sia per parte sua fondata sulla rivelazione. La parola di Dio si dà perciò in una triplice forma: la prima, originaria, che sta nella storia e al limite di essa, la seconda che è contenuta

---

<sup>185</sup> CDE, p. 49.

nella parola di una determinata categoria di uomini (i profeti e gli apostoli), la terza che diventa oggetto di annunzio:

«La *rivelazione* è parola di Dio soltanto attraverso la Scrittura, che è accolta dall'annunzio della chiesa, ovvero nell'annunzio della chiesa fondato sulla Scrittura. La *Scrittura* è parola di Dio soltanto sul fondamento della rivelazione che nell'annunzio è vivente, ovvero nell'annunzio che annunzia la rivelazione. L'*annunzio* è parola di Dio soltanto nell'accoglimento della rivelazione che è testimoniata per mezzo della Scrittura, ovvero della Scrittura in quanto testimonia la rivelazione».<sup>186</sup>

La triplice correlazione che lega le tre forme della parola di Dio offre dunque risposta alla domanda sul senso e la possibilità della dogmatica, in quanto il sapere che la dogmatica è in grado di offrire non è diverso dalla comprensione che conviene al suo determinato oggetto.

Questa impostazione, designata da Barth come «fenomenologica»,<sup>187</sup> non esclude tuttavia da sé una componente di tipo «esistenziale»: non bisogna infatti dimenticare che l'annunzio si indirizza all'uomo in una situazione concreta dove egli non è semplicemente spettatore ma parte in causa e che anche colui che in prima persona annunzia si trova in una tale situazione. La condizione di problematicità in cui l'annunzio risuona fa dunque sì che esso, riferendosi a Dio e all'uomo nella sua relazione a Dio, sia per sua natura «rischioso». In effetti, secondo Barth, i tentativi che la dogmatica e la filosofia della religione moderne (Seeberg, Wobbermin, Troeltsch, H. Scholz, Heim) hanno compiuto per assicurare la conoscenza di Dio per mezzo della fede o dell'esperienza vissuta riescono, come vedremo tra breve, ad eliminare il rischio soltanto rendendo Dio «un pezzo di mondo».<sup>188</sup> Al contrario, si tratta di cogliere il carattere rischioso dell'annunzio come suo tratto precipuo, essendo esso propriamente un incarico (*Auftrag*), e cioè un'azione alla quale non corrisponde originariamente una possibilità umana. Con l'annunzio non si ha quindi l'appropriazione di un sapere, ma il permanere presso un «*non-sapere* ubbidiente e pieno di promessa».<sup>189</sup> Infatti, nonostante le parole umane nell'annunzio siano il correlato e il riflesso della parola divina che è

---

<sup>186</sup> CDE, pp. 68-69.

<sup>187</sup> Cfr. CDE, p. 70.

<sup>188</sup> CDE, p. 80.

<sup>189</sup> CDE, p. 86.

autenticamente «parola», cioè «linguaggio di ragione a ragione»,<sup>190</sup> Dio rimane in essa soggetto agente e questo comporta che i nostri pensieri e le nostre parole non siano i suoi pensieri e le sue parole.

Tuttavia, nonostante la caratterizzazione dell'annuncio in termini di rischio e, al limite, di impossibilità corrisponda effettivamente alla condizione problematica dell'uomo, quest'ultima rappresenta uno stato di disordine non voluto da Dio. L'annuncio non può perciò richiamare l'uomo al suo ateismo e alla sua contraddizione, ma deve invitare questi a tener conto della sua relazione a Dio: la possibilità dell'ascolto da parte dell'uomo è del resto fondata nel fatto che chi interroga se stesso in modo autentico «ascolta *realmente* chi gli parla *di Dio* e della sua relazione con lui». <sup>191</sup> L'annuncio, nel mostrare che Dio ha parlato e nell'offrire con ciò l'autentica risposta, non espunge da sé la domanda: colui che risponde sta 'in solidarietà' con colui che domanda perché sa di non essere il soggetto della risposta.

Con il mantenimento della dialettica tra risposta e domanda, e con ciò della possibilità umana all'ascolto della parola divina, Barth mira a ristabilire la correlazione tra fede e parola di Dio nella sua corretta sequenza. Il neoprottestantesimo, infatti, concependo la fede come rapporto a Dio, ha inteso mantenere la sovraordinazione del momento oggettivo su quello soggettivo, ma, rifiutando di parlare di una realtà che sta semplicemente fuori della coscienza, ha finito per identificare la realtà chiamata «Dio» con un contenuto coscienziale. Ciò ha comportato che la fede sia diventata il tema privilegiato della dogmatica, definita per questo come «scienza delle asserzioni dell'esperienza umana religiosa». L'equivoco a cui dà luogo questa concezione, oltre a rendere problematico il punto di partenza della dogmatica,<sup>192</sup> concerne secondo Barth il

---

<sup>190</sup> CDE, p. 87 («Sprache von Vernunft zu Vernunft»).

<sup>191</sup> CDE, p. 102. Nell'affermare che la domanda è fondata nella parola di Dio, afferma Barth, «noi pensiamo alla frase di Pascal, per la quale non cercheremmo Dio, se non lo avessimo già trovato» (p. 103). In «*Unterricht in der christlichen Religion*», p. 90, Barth aveva individuato su questo punto un «contatto» possibile tra la teologia e la filosofia, o almeno quella filosofia che mette al centro delle proprie riflessioni la contraddizione esistenziale.

<sup>192</sup> Barth si riferisce qui anche a S. Tommaso per mostrare come la *scientia de Deo* sia possibile soltanto sulla base di articoli di fede che sono dati da Dio (*Summa theologiae* I q. 1 a. 7): «Dunque soltanto nella misura in cui Dio dà la fede, la scienza che si occupa degli articoli di fede può semmai chiamarsi 'scienza di Dio'» (CDE, p. 118). L'accentuazione del significato soggettivo della fede, la fede come fiducia, propria

carattere di «certezza» riguardo alla realtà coscienziale di Dio: se non possiamo essere sicuri della realtà di Dio altro che dichiarandola presente nella coscienza, non saremo più in grado di distinguere la certezza di sé dalla certezza di Dio, e con ciò avremo a che fare con una forma di cartesianesimo teologico in cui il posto dell'idea innata è preso dall'esperienza acquisita o dalla fede. Il risultato è però lo stesso: e cioè che il carattere contingente della parola di Dio viene del tutto ignorato. Quest'ultima, infatti, non è concepibile come un «contenuto oggettuale» della coscienza, ma come

«un soggetto che si trasforma in un oggetto (*Objekt*) che non è ciò che è, un oggetto (*Gegenstand*) che per noi può diventare tale soltanto nella più rigorosa 'non-oggettività' (K. Heim)». <sup>193</sup>

Se così non fosse, se cioè la realtà di Dio non venisse avvertita come assolutamente superiore e fondantesi in se stessa (come appunto Anselmo d'Aosta ha intuito<sup>194</sup>) e si desse nella correlazione tra oggetto conosciuto e soggetto conoscente, allora avremmo quella che Barth chiama la «possibilità fichtiana»,<sup>195</sup> cioè la riduzione dell'oggetto a semplice negazione del soggetto. Al contrario, se si ammette che la realtà dell'oggetto riposa in se stesso, nel caso di Dio (in quanto soggetto) occorre altresì ammettere che anche la conoscenza dell'oggetto si fonda sull'oggetto stesso. La conoscenza di Dio viene ad indicare perciò qualcosa di diverso dal semplice «divenir contenuto della mia coscienza»:

«Conoscenza (*Erkenntnis*) significa qui principalmente *ri*-conoscimento (*An-erkenntnis*): pensare (*Denken*) significa *ri*-pensare (*Nach-denken*), 'cogitare' viene dal 'cogere' della rivelazione divina. ... È difficile negare che gli hegeliani, in tutta la loro ambiguità che li circonda anche su questo punto, proprio qui abbiano visto decisamente meglio di Schleiermacher e dei suoi. Noi non conosciamo la parola di Dio attraverso noi stessi e in noi stessi, ma la conosciamo attraverso Dio e in Dio. Oppure, detto diversamente: noi non la *conosciamo*, ma in essa *siamo* conosciuti. Oggetto del nostro conoscere è il nostro esser-conosciuti-in-essa». <sup>196</sup>

---

del neoprottestantesimo deve del resto essere ridimensionata secondo Barth attraverso l'adeguata valorizzazione del suo significato giuridico, cioè quello di accoglimento di un bene.

<sup>193</sup> CDE, p. 129.

<sup>194</sup> Cfr. CDE, pp. 131 ss.

<sup>195</sup> CDE, p. 135.

<sup>196</sup> CDE, pp. 136-138.

Il richiamo all'hegelianismo teologico (Barth si riferisce in particolare a Ph.K. Marheineke) si giustifica in questo contesto in ordine al pensiero paolino (1 *Cor* 2, 16; *Gal* 4, 8) per il quale il conoscere Dio coincide con l'esser da lui conosciuti e ha la funzione di indicare l'impossibilità di un'equazione fra attività e passività nella conoscenza umana di Dio (Schleiermacher). Ne deriva che la fondazione teoretico-conoscitiva di questo procedimento ha, dal punto di vista logico, la forma di una vera e propria *petitio principii*, ovvero, come afferma Barth, di un circolo vizioso. Alla domanda su come si conosce la parola di Dio non si può rispondere altro che dicendo che Dio ha parlato. Soltanto a partire da una simile *petitio principii*, si può considerare la realtà della parola di Dio come esterna al circolo della coscienza: essa è infatti preliminarmente riconosciuta nella fede, e cioè presupposta come il punto da cui il circolo prende avvio. La certezza che l'uomo ha di sé in questa maniera non viene negata, ma compresa a partire dalla certezza di Dio. Allo stesso modo non viene negato che la parola di Dio in quanto appello (*Anrede*) includa in sé l'uomo come uditore,<sup>197</sup> ma viene semplicemente ristabilita la corretta sequenza che guida la ricerca teologica e che vede come primo momento la parola di Dio, come secondo l'esser-conosciuto dell'uomo nella parola di Dio e come terzo la conoscenza della parola di Dio attraverso l'uomo:

«Verrà nuovamente il tempo – osserva Barth – in cui la teologia dovrà lasciarsi dire anche dalla filosofia, alla quale al momento vorrebbe non dispiacere, che la sequenza contraria è sorta non soltanto per paura, ma anche per mancanza di oggettività (*Unsachlichkeit*)».<sup>198</sup>

Sulla base di questo presupposto è dunque possibile secondo Barth fondare su solide basi la dogmatica e, al tempo stesso, metterne in scacco la tentazione assolutista. In questo senso una funzione particolare è svolta dalla parola di Dio scritta. Infatti, se la parola umana dell'annuncio fosse l'unica forma della parola di Dio, la riflessione intorno ad essa assumerebbe il carattere di una riflessione logica dal carattere astraente, con il rischio di avvicinare eccessivamente la dogmatica al lavoro filosofico. Nonostante

---

<sup>197</sup> Cfr. CDE, p. 148: «der hörende Mensch ist im Begriff des Wortes Gottes ebenso eingeschlossen wie der redende Gott».

<sup>198</sup> CDE, pp. 146-147.

la differenza sopramenzionata, questo rischio è comune tanto a Schleiermacher quanto ai teologi hegeliani, dove proprio la dimenticanza della triplice distinzione delle forme della parola di Dio ha finito per confondere il logo divino con quello umano. Una simile confusione non è invece possibile se si ha presente che nella testimonianza scritturistica la parola divina sta «di fronte» – anzi, come afferma Barth, è «un di fronte» (*ein Gegenüber*)<sup>199</sup> – al pensiero umano del predicatore cristiano. La dogmatica è appunto possibile in virtù della relazione fra queste due grandezze diverse: essa è la domanda sulla relazione della parola dell'annuncio con la rivelazione attestata nella Scrittura e il dogma «come quintessenza dei dogmi, è la verità conosciuta di quella relazione».<sup>200</sup> Il dogma, quindi, non si identifica con la verità divina e ciò che preserva la dogmatica dal diventare fonte di verità autonoma è che il dogma, secondo la definizione che Barth riprende da S. Tommaso, è «perceptio divinae veritatis tendens in ipsam»; esso definisce cioè la relazione fra parola umana e rivelazione testimoniata nella Scrittura ma non la crea. Per questo,

«il dogma, in quanto concepito come relazione della *rivelazione* alla parola umana della chiesa, è verità di Dio eterna, immutabile, infallibile, definitiva, in quanto concepito come relazione della *parola umana* della chiesa alla rivelazione, è verità temporale, incompleta, mutabile, fallibile. ... Si può tranquillamente dire in termini platonici: c'è un'essenza (*Wesen*) assoluta e un'apparizione (*Erscheinung*) relativa del dogma».<sup>201</sup>

La definizione del dogma in questo contesto come «concetto escatologico» intende dunque evidenziare la necessità di non scambiare il dogma con l'origine della verità che esso, come l'annuncio e la Scrittura, ha soltanto da testimoniare. Il dogma infatti non contiene in sé alcuna ambiguità, ma in quanto proposizione umana è per definizione incompiuta, e ciò appunto rende il dogma storico sempre e soltanto un «tentativo di avvicinamento» a quello eterno.<sup>202</sup> Esso è il simbolo di una speranza che ci è data. Ciò

<sup>199</sup> CDE, p. 158.

<sup>200</sup> CDE, p. 159.

<sup>201</sup> CDE, p. 162.

<sup>202</sup> Le conseguenze sul piano ecclesiologico di una simile posizione sono state esplicitate da Barth nella conferenza *Der Begriff der Kirche* del 1927: «La chiesa è inerrante non in quanto dichiara i propri necessari statuti, che sono per forza di cose condizionati umanamente, come infallibili e non migliorabili, ma in quanto con quelli testimonia e attesta che essa ha ascoltato la parola infallibile di Dio e dunque 'abdicata



consente del resto di continuare a definire il pensiero dogmatico in termini dialettici: esso infatti non è monologico, ma «dialogico», poiché sa di non poter pronunciare una parola che sia definitiva.<sup>203</sup>

Una simile impostazione rende evidente come il passaggio alla dogmatica non rappresenti un superamento della dialettica teologica, ma, almeno nelle intenzioni di Barth, il suo effettivo inveramento. Una testimonianza privilegiata di questo aspetto è rappresentata dalla conferenza del 1929 *Schicksal und Idee in der Theologie*,<sup>204</sup> che s'impone come una sorta di ponte ideale verso la riflessione degli anni Trenta.<sup>205</sup> In questa sede, infatti, Barth affronta il problema della *Denkform* teologica dal punto di vista della scienza che più le è vicina, e cioè la filosofia. Il significato un po' enigmatico del titolo di questa conferenza viene immediatamente chiarito all'inizio di essa: i due termini «destino» e «idea» sono gli equivalenti di una serie che comprende in sé quelli di «realtà e verità», «natura e spirito», «particolare e generale», «oggettività e non-oggettività», «condizionato e incondizionato», «essere e pensiero», «eteronomia e autonomia», «esperienza e ragione», «realismo e nominalismo», ovvero di tutte quelle coppie concettuali in cui è espresso in vari modi «il problema centrale di tutta la filosofia».<sup>206</sup> Barth afferma di preferire la coppia originaria

---

omni sua sapientia a spiritu doceri se per verbum Dei patitur'. Se essa non fa questo, non è chiesa. Ma se essa lo fa, allora cercherà sempre l'infallibilità in ciò che *a lei è detto*, di fronte al quale ciò che lei stessa può e deve dire è detto non dal cielo ma sulla terra, è non il dogma, ma *un dogma*; appunto l'autorità specificamente ecclesiale, che *come tale* è seria e comanda attenzione, è un'autentica autorità poiché in ogni momento è pronta a piegarsi di fronte alla più alta autorità che l'ha insediata veridicamente. La chiesa deve volere esser *pura*, pura nella sua dottrina di fronte a tutte le altre. Per questo motivo essa deve combattere e, se lo fa, deve soffrire. Essa però non deve voler essere santa, ma, sotto il giudizio e sotto la promessa di Dio, può soltanto *credere* di essere santa» (VKA 5, pp. 156-157).

<sup>203</sup> Nelle pagine finali di *CDE* (cfr. pp. 579 ss.) Barth torna sul carattere dialettico o dialogico della dogmatica prendendo come modello la presenza in Cristo della natura divina e di quella umana e l'impossibilità a pensare un *tertium* in cui siano superate o conciliate. Riferendosi alla sesta lettera su «Ortodossia ed eresia» de *La colonna e il fondamento della verità* di P. Florenskij, egli ritiene che l'origine di tutte le eresie consista proprio nell'ignorare o nel cercare di estinguere la dialettica tra i due elementi, che nel dogma stanno l'uno di fronte all'altro in modo «puro».

<sup>204</sup> Contenuta in VKA 5, pp. 344-392. Le citazioni sono però ricavate da TFA, pp. 54-92.

<sup>205</sup> Cfr., fra i primi a richiamare l'attenzione sull'analisi di epistemologia teologica contenuta in questa conferenza, T.F. TORRANCE, *Karl Barth. An Introduction to His Early Theology, 1910-1931*, London 1962, pp. 147 ss.

<sup>206</sup> TFA, p. 54.

poiché più immediatamente riferibile alla nostra esperienza: «Noi viviamo il nostro *destino* e viviamo certamente anche la nostra *idea*; questa è l'espressione pratica di quello stato di cose che le altre coppie concettuali indicano in modo più teoretico».<sup>207</sup>

Il punto di partenza barthiano è ormai noto: la teologia non è un'indagine sulla verità di Dio in sé, poiché «Dio in sé» è per la teologia, come per tutte le altre scienze, soltanto un'ipotesi, un concetto limite che non può esser considerato come oggetto del sapere umano. Essa non nasce dunque dallo spazio vuoto dell'ipotesi razionale, ma dal terreno concreto dell'annuncio ecclesiale. Questo, peraltro, non comporta alcuna assicurazione per la teologia: così come la chiesa è un ambito vitale umano e l'annuncio un rischio umano, anche la teologia è un'impresa scientifica fra le altre che appartengono al pensiero umano.<sup>208</sup> Di ciò è testimonianza la vicinanza in cui essa si trova alla filosofia. Il teologo, infatti, afferma Barth riferendosi all'episodio di Mosè davanti al faraone (*Es* 7,10), ha la pretesa di operare dei segni che sono relativamente straordinari in ambito umano, ma non può evitare che anche il filosofo a suo modo li compia, e questo fa appunto cadere la pretesa del primo ad una distinzione assoluta, non mostrandolo altro che come «un *philosophus* tra gli altri».<sup>209</sup> Non solo: è possibile che sulla base di questa ambigua vicinanza il teologo nutra un profondo desiderio per la capacità della filosofia di dire in modo «migliore, più libero, più universale» quello che invece la teologia deve dire a partire dal proprio «fastidioso dover ascoltare». Tuttavia, se il teologo non si lascia sopraffare da questa nostalgia e ha presente che «sebbene l'abisso che separa una teologia che è *teologia* da una *filosofia* abbia soltanto la larghezza di una fessura, nondimeno è sempre un abisso»,<sup>210</sup> egli sarà in grado di non ignorare il doppio aspetto della condizione in cui si trova: la realtà del proprio oggetto

---

<sup>207</sup> TFA, p. 55.

<sup>208</sup> Nella conferenza *Die Kirche und die Kultur* del 1926 (contenuta in VKA 5, pp. 6-40) Barth aveva sostenuto una tesi identica a proposito del rapporto tra chiesa e cultura. Se la cultura è definibile come «il compito, posto per mezzo della parola di Dio, della destinazione (*Bestimmung*) dell'uomo da realizzare nell'unità di anima e corpo» (p. 15), essa risulta nondimeno, sotto il punto di vista della creazione, la promessa, originariamente data all'uomo, di ciò che egli deve diventare. Per questo non esiste un pensare e un agire della chiesa che, nel momento stesso in cui si manifestano, non diventino anche cultura e con ciò partecipino della limitatezza creaturale; infatti, «la chiesa nuota completamente nella corrente della cultura» (p. 35).

<sup>209</sup> TFA, p. 58.

<sup>210</sup> TFA, p. 60.

e il fatto che questo diventa comprensibile attraverso il pensiero umano.

In questo contesto prende senso la tematizzazione del carattere realistico e/o idealistico della teologia. La prima determinazione della teologia è infatti realistica in quanto l'affermazione «Dio è» significa che Dio è per noi un dato reale e cioè che Dio appartiene all'essere. Più precisamente, secondo la dottrina tomistica alla quale Barth si riferisce,<sup>211</sup> egli stesso è l'essere, in quanto origine e pienezza di tutto ciò che è. Tra Dio e l'essente, pur in una ancora più grande dissimilitudine, esiste una somiglianza, un rapporto di analogia, in base al quale è possibile affermare che «Dio è ontologicamente e noeticamente il destino dell'uomo»<sup>212</sup>. Ciò implica che nel riconoscimento di Dio come oggetto, nella *similitudo Dei*, anche l'uomo si riconosca in Dio e che questa reciprocità possieda un'importanza fondamentale: la datità di Dio può infatti essere intesa tanto nel suo essere esterna, quanto nel suo essere interna all'uomo e ciò spiega perché il realismo teologico stia alla base di tutte le forme di teologia dell'esperienza nell'età moderna.<sup>213</sup> Modelli teologici apparentemente contrastanti come il pietismo e il razionalismo rientrano di fatto all'interno di questo modello più generale.

Il realismo teologico si giustifica dunque in ordine alla datità (*Gegenbenheit*) di Dio: con la rivelazione, infatti, Dio entra indubitabilmente nella nostra realtà e nella nostra esperienza in modo

---

<sup>211</sup> Occorre ricordare che Barth tenne nel semestre invernale 1928/1929 un seminario sulla *Summa theologiae* (cfr. E. BUSCH, *Karl Barth. Biografia*, p. 162). All'interno di questo seminario si collocò anche l'incontro con E. Przywara, dal quale Barth fu molto impressionato (come descritto in una lettera a Thurneysen del febbraio del 1929, cfr. *BFW* 1, II, pp. 651 ss.) e di cui si avvertono le tracce anche in alcuni punti di questa conferenza. Sui momenti salienti di questo confronto con Przywara, cfr. W.H. NEUSER, *Karl Barth in Münster. 1925-1930*, Zürich 1985, pp. 37-46, dove s'informa sulla frequenza dei rapporti con i teologi cattolici che Barth ebbe in Münster. Un'individuazione della portata teoretica di questo confronto è presente in J. GREISCH, «*Analogia entis*» et «*analogia fidei*»: une controverse théologique et ses enjeux philosophiques. (Karl Barth et Erich Przywara), in «*Les Études Philosophiques*», LXIII (1989), pp. 475-496.

<sup>212</sup> TFA, p. 62.

<sup>213</sup> Già nella lezioni su Schleiermacher del 1923-1924 (cfr. *Die Theologie Schleiermachers*, pp. 381 ss.) Barth aveva rilevato che la non-datità di Dio nel sentimento come «oggetto» non elimina di per sé il rischio del naturalismo. Al contrario, la definizione schleiermacheriana di Dio, nel § 4 della *Glaubenslehre*, come «origine (*Woher*) della nostra esistenza» ne sarebbe l'espressione: «Ein Neutrum, das 'gesetzt' und 'gegeben' ist, ist offenbar nicht Geist, nicht Gott, sondern, wie abstrakt immer gedacht, eine Sache» (p. 386).

tale da poter esser considerato egli stesso «realtà». L'istanza del realismo risulta però pienamente legittima secondo Barth soltanto se il termine «realtà» indica propriamente l'«attualità»: «Atto significa essere (*Sein*) ed essere può soltanto significare atto (*Akt*)». <sup>214</sup> Il fatto che Dio si comunichi all'essere come atto indica il punto critico della datità soggettivo-oggettiva di Dio e legittima, di fronte ad un'interpretazione ingenua del realismo teologico, alcune domande: il realismo comprende anche la grazia, oppure si limita a rinviare a Dio come un dato dell'esperienza naturale dell'uomo? Esso non rischia di diventare una rozza forma di teologia naturale in cui non si sa niente della libertà di Dio? La parola di Dio non rappresenta, viceversa, un elemento di perenne novità che rende impossibile una piena oggettivazione dell'essere divino? Il rischio insito nel realismo teologico è dunque quello di irrigidire l'essere di Dio nell'essere del destino, quando «proprio dal destino Dio si distingue per il fatto che egli non tanto è, ma piuttosto viene». <sup>215</sup> Per quanto il venire di Dio sia anche un venire all'esperienza soggettiva dell'uomo, esso, come Spirito, rimane nondimeno distinto dallo spirito umano. Se questa distinzione non è tenuta in debito conto allora le domande sulla bontà del realismo teologico diventano assai più radicali:

«Non incombe qui evidentemente la rappresentazione di un Dio che semplicemente è (*daseienden*) al posto di un Dio che viene? E non sarebbe forse meglio chiamare questo Dio *natura* invece che Dio? E non sarebbe meglio chiamare la teologia di questo Dio *demonologia* invece che *teologia*?». <sup>216</sup>

Queste domande introducono alla considerazione dell'altro termine in questione: quello di idea. Se destino sta per realtà, idea sta per verità, cioè per l'istanza che è superiore alla realtà e che la legittima e la fonda. Con essa l'ingenua fiducia realistica viene messa in crisi: l'idealismo infatti, nelle varie forme che esso ha assunto nella storia del pensiero, si è sempre inteso come autoriflessione dello spirito di fronte alla natura, come scoperta della correlazione tra pensiero e verità, come scoprimento del logos creaturale che sta all'origine della correlazione tra oggetto e soggetto. Il senso della posizione idealistica in teologia si rende evidente

---

<sup>214</sup> TFA, p. 66.

<sup>215</sup> TFA, p. 70.

<sup>216</sup> TFA, p. 72.

secondo Barth in modo esemplare ancora una volta con Tommaso d'Aquino e precisamente nella sua formulazione della *via negationis*, dove il concetto di Dio come puro atto viene acquisito in forma di progressiva astrazione da tutte le particolarità ontiche. Ma l'idealismo in teologia è altrettanto diffuso del realismo, senza che questo significhi un'esplicita adesione ai suoi presupposti filosofici:<sup>217</sup> attraverso di esso, infatti, la teologia affronta il problema ineludibile della comprensione del dato che appunto l'idealismo descrive come un processo che dalla realtà va verso la verità per ritornare verso quella stessa realtà compresa ora in relazione alla verità. In questo senso l'idealismo teologico è possibile, e anzi necessario, come comprensione critica del dato della rivelazione:

«Crisi non significa affatto negazione, ma appunto rottura (*Brechung*) e proprio in questa maniera rafforzamento della conoscenza del dato: rottura per mezzo della messa in discussione (*Infragestellung*) della sua ovvietà realistica, rafforzamento per mezzo della statuizione (*Herstellung*) della sua autentica relazione».<sup>218</sup>

L'idealismo teologico nega quindi che Dio sia semplicemente un dato della storia, della natura o dell'anima e con ciò rappresenta un monito a non confondere l'oggetto della teologia con altri oggetti e cioè a ricordarsi della non-oggettività di Dio e dell' inadeguatezza del pensiero e del linguaggio umano.<sup>219</sup>

---

<sup>217</sup> Afferma Barth: «Si può essere realisti o idealisti in teologia senza essersi preoccupati che occasionalmente delle corrispondenti filosofie, e non è niente altro che un cattivo vezzo nella discussione teologica di tutti i tempi (presente compreso) quello di ritenere di poter colpire e liquidare l'avversario attraverso il semplice ricorso ai suoi mandanti filosofici di tipo realistico o idealistico» (*TFA*, p. 74).

<sup>218</sup> *TFA*, p. 76.

<sup>219</sup> Questa dialettica reale-ideale è estesamente applicata da Barth in tutti gli scritti di questo periodo. Cfr. la conferenza *Die Lehre von den Sakramenten*, del 1929 (contenuto in VKA 5, pp. 393-441), in cui egli vi inquadra la comprensione del concetto di «parola di Dio» in termini di segno o di *verbum visibile*: «Alla sensibilità (*Sinnlichkeit*) appartiene certamente anche l'ascolto attraverso il quale la parola umana deve venire a noi, ma più significativo per essa in quanto tale è la vista. Infatti, se parliamo in senso particolare, pregnante, del sacramento o del segno, non ne va della verità (*Wahrheit*) che ci parla per mezzo della nostra ragione, ma della realtà (*Wirklichkeit*) che ci parla attraverso la nostra sensibilità» (pp. 406-407). Riguardo al rapporto tra giustificazione e santificazione, cfr. l'altra conferenza, sempre del 1929, *Der heilige Geist und das christliche Leben* (pp. 458-520): «La verità della grazia, cadendo verticalmente dall'alto, è per noi giudizio e giustificazione. Ma la sua realtà, la realtà della nostra santificazione, consiste nel fatto che questa verticale divide l'orizzontale della nostra esistenza. In questo punto ... ha origine il problema dell'ubbidienza cristiana» (p. 501).

Tuttavia, per quanto l'idealismo costituisca in teologia il miglior antidoto contro la demonologia che si spaccia per teologia, la distruzione della demonologia può portare all'erezione di un'ideologia che risulta ancora più difficilmente distinguibile dall'autentica teologia. L'idealismo teologico corre infatti il rischio di considerare la domanda sulla verità della realtà anziché come una necessità particolare data dalla rivelazione, come una possibilità universale di cui si è in grado di disporre liberamente. Il limite oltre il quale questo rischio diventa effettivo è, secondo Barth, quello che distingue il pensiero di Agostino o di Calvino da quello di Schleiermacher, di Biedermann, o di Ritschl. In questi ultimi infatti, rimane ambiguo se l'al di là dell'essere a cui la loro teologia rimanda, sia l'al di là del Dio creatore e riconciliatore o il puro movimento del trascendere l'essere che in definitiva si risolve in se stesso. Sotto questo punto di vista si dovrà ricordare all'idealismo teologico che «la teologia è certamente un lavoro spirituale, ma essa è tanto poco scienza dello spirito quanto scienza della natura».<sup>220</sup> Il punto più delicato riguarda in effetti la conoscenza di Dio nella sua parola, ovvero la conoscenza per mezzo della fede: dovendo questa essere intesa come azione propria di Dio e non come azione al tempo stesso di Dio e dell'uomo, a rigor di termini, in riferimento alla conoscenza di Dio non si può parlare di un'antitetica fra passività e attività, fra recettività e spontaneità come invece si può fare a proposito della conoscenza di altri oggetti. La definizione della fede come ubbidienza prende infatti senso proprio a partire dalla rinuncia all'istituzione di una tale antitetica.

Su quest'ultimo punto è anche individuabile l'effettiva differenza tra teologia e filosofia: quest'ultima, infatti, oscillando tra i due poli contrapposti della realtà e della verità è di fatto sempre alla ricerca di un punto superiore dal quale poterli dominare per superarli in una sintesi. La filosofia, in altri termini, vorrebbe pronunciare una parola conclusiva che alla teologia è invece impedita dalla consapevolezza che la dialettica fra realtà e verità riguarda l'essere dell'uomo come peccatore.<sup>221</sup> Alla teologia dovrebbe infatti

---

<sup>220</sup> TFA, p. 79.

<sup>221</sup> Questo non significa tuttavia che il rapporto tra teologia e filosofia sia necessariamente da intendere secondo Barth in modo conflittuale. Nella prima parte del corso sull'etica tenuto a Münster nel semestre estivo del 1928 (cfr. K. BARTH, *Ethik I* [1928], a cura di D. BRAUN, Zürich 1973, pp. 1-101) egli ha individuato nelle nozioni di responsabilità e di co-umanità (*Mitmenschlichkeit*) quegli elementi concettuali attraverso i quali, nel caso

essere impedito di trovare un *tertium* che va ad insidiare la libertà della parola di Dio. Tuttavia, questa possibilità non è a disposizione nemmeno della teologia e non è quindi adempiuta per il solo fatto che la dialettica teologica diventi una teologia della parola:

«... l'autentica teologia della parola non è una possibilità per la quale ci si può decidere. Una teologia della parola per la quale ci si potesse decidere sarebbe sempre una delle diverse possibilità della teologia naturale, filosofica. Per essa si può soltanto *essere decisi*».<sup>222</sup>

In questo modo, se la dialettica teologica vuole effettivamente adempiere a quella possibilità deve porre al centro il pensiero «della libera *elezione divina*»,<sup>223</sup> e attraverso esso costituirsi come inesausto riferimento alla parola di Dio diventando, in ultima istanza, una cristologia.

Il valore testimoniale che Barth aveva affidato alla dialettica teologica nella conferenza del '22 *Das Wort Gottes und die Aufgabe der Theologie*, pare dunque confermato da questa conclusione. La differenza che è possibile segnalare rispetto alla posizione lì espressa sta semmai nella più accentuata considerazione del polo realistico rappresentato dall'annuncio ecclesiale.<sup>224</sup> Attraverso essa

---

specifico, l'etica filosofica può entrare in contatto con l'etica teologica. Su questo aspetto (con prevalente riferimento alla conferenza del 1930 *Theologische und philosophische Ethik* in VKA 5, pp. 544-565, che riprende le suddette lezioni) mi permetto di rimandare alla mia relazione *Etica teologica ed etica filosofica: la prospettiva di Karl Barth*, in Atti del XLIII convegno «Etica del frammento» (Centro di studi filosofici di Gallarate, Padova 10-12 settembre 1998), in corso di stampa.

<sup>222</sup> TFA, p. 90.

<sup>223</sup> TFA.

<sup>224</sup> Non così intende invece D. Bonhoeffer che si riferisce a questa conferenza barthiana in più luoghi della sua dissertazione di dottorato *Akt und Sein* del 1930 (trad. it. *Atto e essere. Filosofia trascendentale e ontologia nella teologia sistematica*, Brescia 1985). Secondo Bonhoeffer, che su questo punto sembra esprimere una critica simile a quella di Peterson, la contingenza della rivelazione è affermata da Barth sostanzialmente sulla base del trascendentalismo neokantiano che permette, dopo il fallimento del tentativo idealistico, di recuperare la nozione della non-oggettività di Dio, ma che ha come conseguenza la completa relativizzazione della dimensione storica della fede. Infatti, in questa prospettiva, «l'agire empirico degli uomini ... può tutt'al più servire da indicazione dell'azione di Dio, ma nella sua storicità non può mai essere fede ed ubbidienza in quanto tale» (p. 92). L'attualismo puro di Barth, conseguenza dell'assoluto rilievo che gioca nel suo pensiero la predestinazione divina, comporterebbe quindi, secondo Bonhoeffer, l'impossibilità di individuare un criterio preciso di distinzione tra pensiero teologico od ecclesiale e pensiero profano. Per quanto questa osservazione vada sicuramente a cogliere uno dei nodi problematici della teologia barthiana, essa tuttavia sembra ignorare proprio il polo originario della dialettica che Barth fa valere, e cioè quello della datità di Dio rilevata nell'annuncio della chiesa. Datità che non viene tolta attraverso la crisi dell'idea, ma appunto correttamente

Barth sembra conseguire il risultato che si era proposto con il passaggio alla dogmatica: evitare il fraintendimento che vede nella dialettica lo strumento che semplicemente estingue l'indice realistico del dato cristiano. La funzione della dialettica è, al contrario, quella di permettere la comprensione del dato nel suo senso originario in grado di metterne in scacco una di tipo naturalistico. Questo compito dovrebbe essere assolto proprio dalla dogmatica che, all'interno del pensiero teologico, viene a rappresentare il momento dell'astrazione dal dato che ha il fine di restituire quest'ultimo nella sua autentica, e per la dogmatica stessa indisponibile, forma.

La necessità e l'urgenza di questo compito s'impongono a Barth in maniera definitiva con gli anni Trenta.

---

compresa come simbolo reale dell'effettiva (per l'uomo) non-oggettività di Dio. Se così non fosse sarebbe difficile spiegare perché, proprio su questa base, Barth rileverà nella grande *Dogmatik* in modo sempre più accentuato la genesi ecclesiale della teologia. Ma probabilmente, come abbiamo detto, qui Bonhoeffer ha adottato l'interpretazione in chiave trascendentalista della teologia dialettica comune alla critica del tempo. Cfr. A. GALLAS, *Anthropos téléios. L'itinerario di Bonhoeffer nel conflitto tra cristianesimo e modernità*, Brescia 1995, pp. 69-72.



## **Dogmatica ed ermeneutica nei «Prolegomeni» alla «Kirchliche Dogmatik»**

### **1. Dogmatica, scienza, fede**

Il progetto intrapreso da Barth fin dall'inizio dell'insegnamento accademico di una teologia dogmatica trova, com'è noto, una sua piena attuazione soltanto nei primi anni Trenta con l'avvio della *Kirchliche Dogmatik*. Se è certo che in quest'opera Barth ha portato alla luce il lavoro compiuto durante gli anni Venti, lo è meno che con essa egli si sia scostato dal progetto iniziale. Come si è visto nel capitolo precedente, la riflessione barthiana immediatamente dopo il 1922 si indirizza verso la tematizzazione della particolarità della parola di Dio annunciata dalla chiesa e della sua «concretizzazione» scritturistica. Sotto questo punto di vista è il superamento del sospetto o delle incertezze metodologiche a rendere la parola di Dio oggetto della teologia che costituisce propriamente il senso del passaggio «dalla dialettica all'analogia» e se indubbiamente questo passaggio non si mette in atto d'un colpo, esso non può nondimeno essere inteso come un mutamento di genere.<sup>1</sup> In effetti, l'approfondimento dello studio della dogmatica antica con il suo gusto per l'oggettivo e la sensazione che i tempi a venire richiedessero un maggiore rigore linguistico, lasciando

---

<sup>1</sup> Cfr. M. BEINKTER, *Die Dialektik in der «dialektischen Theologie» Karl Barths*, p. 280: «Die These einer Wende Barths von der Denkform der Dialektik zur Denkform der Analogie entbehrt damit nicht nur der Schärfe im Hinblick auf Barths *KD*, wo eine bestimmte Koexistenz von Logik, Dialektik und Analogik aufweisbar ist. Sie entbehrt auch der Schärfe in Hinblick auf Barths dialektische Phase, in welcher immerhin das Problembewusstsein für die Analogik erkennbar wird. Sie ist insofern richtig, als sie das Denken Barths von der jeweils leitenden Denkform her erfassen möchte: *leitend* für die Zwanzigerjahre war die Dialektik, *leitend* für die Zeit nach 'Fides quaerens intellectum' ist die Analogik». Cfr. anche G.W. NEVEN, *Dialektik als Sprachform der Theologie K. Barths*, in «Zeitschrift für dialektische Theologie», XI (1995), pp. 211-228.

cadere certe provocatorie spregiudicatezze lessicali usate inizialmente, portano ormai Barth, all'inizio degli anni Trenta, a vedere nella dogmatica il luogo più adatto per dire, seppur in modo diverso, «ancora una volta la stessa cosa».<sup>2</sup> La *Kirchliche Dogmatik* non rappresenta dunque, sotto questo punto di vista, il momento in cui una teologia presuntamente «esistenziale» viene abbandonata in favore di una presuntamente «positiva» (o peggio «positivistica»),<sup>3</sup> ma quello in cui il compito proprio della teologia, quello cioè di critica e di correzione del linguaggio teologico, viene adeguatamente individuato e svolto.

La decisa attuazione di questo compito comporta, tuttavia, il definitivo chiarimento circa il fatto che la dogmatica non è una scienza «libera», ma legata indissolubilmente allo spazio della chiesa, e dunque che essa è una scienza «ecclesiale» e non semplicemente «cristiana». La ben nota affermazione di Barth nel *Vorwort* ai *Prolegomena* circa la necessità di lasciar cadere tutti gli elementi della filosofia esistenziale ancora presenti nella *Christliche Dogmatik*, «per fondare, appoggiare e giustificare la teologia»,<sup>4</sup> indica propriamente la volontà di risolvere la possibile (ma non necessaria) alternativa *Wort/Existenz* a favore del primo termine. Infatti, la soluzione opposta, quella che Barth semplificando ritrova nella linea Schleiermacher-Ritschl-Herrmann,<sup>5</sup> avvicinandosi ad una teologia naturale di stampo «cattolico», ha sostanzialmente finito per eludere la funzione propria della teologia: quella di sottoporre il linguaggio ecclesiale alla verifica in cui si domanda sulla sua verità e cioè sulla sua concordanza con l'essere della chiesa che è Gesù Cristo.

Con questa posizione, a ben vedere, Barth non fa altro che riprendere il problema dello statuto scientifico della teologia che, avvertito con chiarezza già nel periodo dialettico, viene ora affrontato esplicitamente. Gli anni Trenta, erano d'altronde iniziati per Barth con un confronto su questo problema con il filosofo della

<sup>2</sup> Così Barth nel *Vorwort* a *KD I/1*, p. VI, pubblicato nel 1932.

<sup>3</sup> Convincenti su questo punto le argomentazioni di B.L. McCORMACK, *Karl Barth's Critically Realistic Dialectical Theology*, p. 18, il quale attribuisce proprio ad un'interpretazione meccanica del passaggio dalla dialettica all'analogia la designazione critica della teologia matura di Barth come positivista o «neoortodossa».

<sup>4</sup> *KD I/1*, p. VIII.

<sup>5</sup> Cfr. la conferenza del 1927 *Das Wort in der Theologie von Schleiermacher bis Ritschl* (in *VKA* 5, pp. 183-214), in cui è già presente in buona parte l'impostazione dello studio successivo di Barth sulla teologia protestante del XIX secolo.

religione e logico H. Scholz, da cui egli ricevette utili sollecitazioni e che vale la pena qui di richiamare nei suoi tratti fondamentali per introdurre l'argomento di questo capitolo.<sup>6</sup>

All'inizio del 1930 Scholz inviò a Barth alcune brevi tesi intitolate *Axiome zur Schleiermacher-Interpretation*.<sup>7</sup> In esse si sosteneva che il pensiero di Schleiermacher, espressione di una grandezza speculativa esemplare, sviluppa un'interpretazione del cristianesimo che, assai attenta al guadagno conoscitivo delle scienze moderne e all'autonomia della conoscenza filosofica, ha i suoi punti qualificanti nella rinuncia alle categorie di rivelazione e di miracolo e nella valutazione del cristianesimo come una specificazione della religione intesa come fatto della coscienza generale. La risposta immediata di Barth, che portava il titolo di *Apagogische Thesen über den Begriff der Theologie als Wissenschaft*, era la seguente:

«Il concetto della teologia come scienza

1. non può essere formulato sotto il presupposto di un concetto generale di scienza, ma il concetto generale di scienza deve essere formulato sotto il presupposto che anche la teologia sia scienza;

2. in particolare, esso può soltanto essere mancato quando è sussunto, come in teoria e in pratica avviene a partire circa dal 1600, sotto il concetto di un'«autonoma illuminazione filosofica del mondo»;

3. esso è piuttosto contraddistinto dal fatto che tutte le sue proposizioni, esplicitamente o implicitamente, hanno *anche* il senso di porre in discussione *alla fine* la possibilità di un'«autonoma illuminazione filosofica del mondo»;

4. *in concreto*, esso non dipende dalle dimensioni della relativa prestazione speculativa, ma dalla misura dell'oggettività (*Sachlichkeit*) di questa prestazione;

---

<sup>6</sup> Cfr. E. BUSCH, *K. Barth. Biografia*, p. 183. Le tesi di Scholz sono esplicitate soprattutto nei saggi *Wie ist eine evangelische Theologie als Wissenschaft möglich?* del 1931 e *Was ist unter einer theologischen Aussage zu verstehen?* del 1936 entrambi contenuti in G. SAUTER (ed), *Theologie als Wissenschaft. Aufsätze und Thesen*, München 1971, pp. 221-264 e pp. 265-278. Una ricostruzione completa del confronto Barth-Scholz è presente in A.L. MOLENDIJK, *Aus dem Dunklen ins Helle. Wissenschaft und Theologie im Denken von Heinrich Scholz*, Amsterdam 1991, pp. 129-230. Più sinteticamente, dello stesso autore, cfr. *Ein 'heidnischer' Wissenschaftsbegriff? Der Streit zwischen Heinrich Scholz und Karl Barth um die Wissenschaftlichkeit der Theologie*, in «Evangelische Theologie», LII (1992), pp. 527-545. Cfr. anche W. PANNENBERG, *Wissenschaftstheorie und Theologie*, Frankfurt a. M. 1973, pp. 266-277; trad. it. *Epistemologia e teologia*, Brescia 1973, pp. 252-262; G. BOF - A. STASI, *La teologia come scienza della fede*, Bologna 1982, pp. 202-219; H.G. ULRICH, *Was ist theologische Wahrheitsfindung? Bemerkungen zu dem Fragen von Heinrich Scholz an Karl Barth*, in «Evangelische Theologie», XLIII (1983), pp. 350-370.

<sup>7</sup> Contenute, assieme alla risposta di Barth e alla controreplica di Scholz, in VKA 5, pp. 536-541.

5. *in concreto* esso è dunque in pericolo, per es., laddove si pensa che
  - a) la *chiesa* sia una 'comunità che sorge per mezzo di libere azioni umane e solo per mezzo di queste può sussistere';
  - b) la *predicazione* sia 'autocomunicazione' del predicatore;
  - c) la *dogmatica* sia 'dottrina della fede', cioè una parte della scienza complessiva della vita spirituale umana;
  - d) la *crisologia* stia sotto il titolo principale 'della condizione del cristiano che è cosciente della grazia divina';
6. non permette di applicare il concetto di 'grande uomo di pensiero' se non mettendolo tra parentesi e con un *humour* che, in contraddizione con questa messa tra parentesi, può rovesciarsi anche in indignazione».<sup>8</sup>

Sulla base di queste tesi e della replica di Scholz, il confronto delineò due posizioni nettamente differenti. Quella di Scholz mirava a stabilire a quali condizioni la teologia potesse essere definita come scienza e per fare ciò indicava i cinque requisiti essenziali che il pensiero occidentale ha individuato per stabilire la scientificità di un determinato sapere. Essi, formulati sotto forma di postulati, sono i seguenti: a) il postulato di proposizione (*Satzpostulat*), in base al quale possono definirsi scientifiche solo quelle proposizioni che hanno la pretesa di essere vere; b) il postulato di coerenza (*Kohärenzpostulat*), in base al quale le proposizioni scientifiche devono riferirsi ad un unico e identico ambito oggettuale; c) il postulato di controllabilità (*Kontrollierbarkeitspostulat*), per il quale la pretesa di verità delle proposizioni scientifiche deve essere in qualche modo verificabile; d) il postulato di indipendenza (*Unabhängigkeitspostulat*), in base al quale non si può pensare che le proposizioni scientifiche siano formulate sono il condizionamento di un qualche tipo di pregiudizio; e) il postulato di concordanza (*Konkordanzpostulat*), in base al quale le proposizioni scientifiche non devono contraddire alle leggi fisiche e biologiche.<sup>9</sup>

In base all'applicazione di questi requisiti alla teologia, Scholz riteneva che quest'ultima non fosse propriamente definibile come scienza; al suo interno, infatti, ognuno dei postulati viene a generare delle aporie e soprattutto, riguardo alla dogmatica, quello di controllabilità. La pretesa della teologia di essere, al pari della

---

<sup>8</sup> VKA 5, pp. 539-540.

<sup>9</sup> Cfr. KD I/1, p. 7 e A.L. MOLENDIJK, *Ein 'heidnischer' Wissenschaftsbegriff? Der Streit zwischen Heinrich Scholz und Karl Barth um die Wissenschaftlichkeit der Theologie*, p. 531.

altre scienze, una «scienza della realtà» è infatti manifestamente contraddetta dall'impossibilità di una sua verifica empirica e ciò comporta la correlativa impossibilità di stabilire quale sia la dogmatica propriamente «evangelica». D'altronde, secondo Scholz, proprio questo è il tratto distintivo della teologia evangelica, in quanto essa, a differenza di quella cattolica, ha accettato la pluralità delle dogmatiche come un dato inevitabile che consegue all'impossibilità di controllare la pretesa veritativa della dogmatica medesima. La conclusione di Scholz era, sotto questo profilo, conseguente:

«Che cosa significa questo per una teologia evangelica? Che nel caso in cui una tale dogmatica come scienza potesse essere costruita, essa, nei suoi punti decisivi, fuoriuscirà in ogni caso dal cerchio delle scienze e diventerà qualcos'altro e cioè una confessione di fede personale, nel senso più devoto della parola, sottratta a ogni verifica terrena».<sup>10</sup>

Questa soluzione, di chiara impostazione schleiermacheriana, venne respinta da Barth nel § 1 della *Dogmatik*: la conoscenza che la teologia è in grado di offrire non è arbitraria, avendo come fondamento un ambito oggettuale che non è sottratto di principio alle altre scienze. La teologia si assume cioè un compito che le altre scienze non hanno voluto o potuto assumere e che rende la sua esistenza «fattualmente» necessaria. Tuttavia, proprio il fatto che la teologia, secondo l'espressione barthiana, venga a «tappare una falla», rende anche assai problematica una sua fondazione teoretico-scientifica, comportando la necessaria rinuncia al suo inserimento in un sistema enciclopedico,<sup>11</sup> e conseguentemente alla misurazione della sua scientificità sulla base di un criterio proveniente dalle altre scienze. La vicinanza a queste non può semmai che spingere la teologia ad approfondire la conoscenza del proprio oggetto e a rendere conto della via che le consente questa conoscenza; per il resto «essa, dal punto di vista metodologico, non ha niente da imparare da quelle».<sup>12</sup>

---

<sup>10</sup> H. SCHOLZ, *Wie ist eine evangelische Theologie als Wissenschaft möglich?*, p. 259.

<sup>11</sup> Su questo punto, peraltro, Barth non è distante da Schleiermacher. Nelle lezioni del 1923-24 (cfr. *Die Theologie Schleiermachers*, pp. 253 ss.), pur criticando il tentativo di determinare l'essenza del cristianesimo sulla base del ricorso all'etica, egli aveva difeso la rivendicazione schleiermacheriana della funzione pratica della teologia come scienza positiva di fronte alla concezione schellinghiana di questa come differenziazione oggettivata del sapere assoluto.

<sup>12</sup> *KD VI*, p. 6.

La conseguenza di questa impostazione è che non solo la scientificità della teologia non è determinabile sulla base del concetto di scienza che la filosofia occidentale ha storicamente elaborato, ma che addirittura quest'ultimo può essere messo in discussione dalla prima.<sup>13</sup> Infatti, secondo Barth, persino il principio di non-contraddizione è valido in teologia secondo un'accezione particolare:

«La teologia non riterrà insuperabili in linea di principio le 'contraddizioni' che essa ha fatto valere, ma le proposizioni in cui individua il superamento di quelle saranno proposizioni sul libero agire di Dio e non proposizioni che superano contraddizioni 'create a partire dal mondo'».<sup>14</sup>

Tuttavia, nonostante la teologia opponga un rifiuto al concetto «pagano» di scientificità che domina le altre scienze, la sua distinzione da queste (intuibile già nella sua denominazione come *doctrina* o come *sapientia*) non adombra, al loro cospetto, alcuna superiorità. Al contrario, la replica all'obiezione di Scholz circa l'impossibilità della teologia a reperire un criterio che permetta in caso di controversia la giustezza di un'opinione rispetto alle altre, consiste proprio nel rilievo che il teologo è cosciente di quell'impossibilità probabilmente più di ogni altro scienziato, e che esattamente per questo non rinuncerà a far valere il criterio della scientificità come oggettività.<sup>15</sup> La rivendicazione polemica

---

<sup>13</sup> Nella conferenza del 1927 *Die Theologie und der moderne Mensch* (contenuta in VKA 5, pp. 162-181), Barth aveva affermato che la teologia relativizza tutti i criteri di verità delle scienze, «quelli della matematica non esclusi» (p. 167). Similmente si esprime in una lettera del gennaio 1930, riferendosi ad una discussione avuta con Scholz: «Egli mi ha posto la domanda ... su come potrei conciliare la pretesa della teologia di essere una scienza con il solo concetto responsabile di scienza che è sorto in Occidente a partire da Platone, Aristotele e Euclide. Gli ho risposto domandandogli a mia volta che cosa ne sarebbe di questo concetto di scienza se la teologia potesse essere finalmente essere presa in considerazione come una cosa seria» (BFW 1, II, p. 702).

<sup>14</sup> KD VI, p. 7.

<sup>15</sup> Su questo punto si può convenire con le osservazioni di G. Sauter (cfr. *Theologie als Wissenschaft*, pp. 68 ss.) circa il carattere problematico della soluzione barthiana alla questione della scientificità della teologia; in effetti, i due elementi su cui essa si fonda, la chiesa come limitato luogo di esercizio e la certezza della conoscenza come risultato della corrispondenza alla Scrittura, sembrano anch'essi cadere sotto una riserva dialettica. La chiesa perché, in linea di principio, non esaurisce lo spazio della rivelazione e della grazia, la certezza della conoscenza perché è considerata più come un movimento verso la verità che come un possesso di essa. Tuttavia, il fatto che teologia non sia in grado di offrire una fondazione scientifica alle proprie interpretazioni (appunto, «*Interpretation ist – als wissenschaftliche Erkenntnis – niemals zwingend, sondern bleibt immer bestreitbar*», p. 69), forse non giustifica le conclusioni radicalmente critiche di W. Pannenberg (cfr. *Wis-*

della specificità scientifica del sapere teologico non può quindi essere confusa con la pretesa di isolare la teologia dalle altre scienze,<sup>16</sup> poiché questa pretesa ignorerebbe che l'oggetto della teologia non sta al di sopra delle scienze e che la stessa teologia è un'impresa conoscitiva al pari delle altre; se è quindi vero che la teologia, come afferma Barth, «crede al perdono dei peccati e non alla realtà ultima di un *pantheon* pagano»,<sup>17</sup> allora una fondazione di tale credenza non può darsi, per quanto sia anche vero che un suo rinnegamento «potrebbe dare il senso di una distinzione troppo netta della teologia dalle 'scienze'». <sup>18</sup>

La richiesta di un'autonomia del sapere teologico è dunque sollevata da Barth in vista della restituzione a quest'ultimo del compito che gli è proprio e cioè quello dell'analisi del linguaggio ecclesiale su Dio di cui la dogmatica rappresenta il momento fondamentale:

«La dogmatica è l'autoesame della chiesa cristiana riguardo al *contenuto* del proprio parlare di Dio. Il contenuto *corretto* che viene cercato di questo parlare, noi lo chiamiamo 'il dogma'». <sup>19</sup>

In questo senso la rinuncia a legittimare dall'esterno la scientificità della teologia va intesa come impossibilità ad esibire le condizioni di possibilità del contenuto della dogmatica: quest'ultima, infatti, presuppone che il contenuto del discorso cristiano possa essere compreso, in quanto la chiesa effettivamente crede a Gesù Cristo come alla rivelazione di Dio e, per mezzo di lui, alla promessa della verità che non è solo verità «in sé», ma anche verità «per noi». L'atto della conoscenza che si appropria (*Aneignung*) della disposizione/attribuzione (*Zueignung*) di Dio nella rivelazione è dunque atto secondo rispetto a quest'ultima e continuamente

---

*senschaftstheorie und Theologie*, p. 274: «Die Positivität der Offenbarung keine Alternative zum Subjektivismus in der Theologie darstellt, sondern vielmehr als theologische Position dessen äußerste Zuspitzung bedeutet»), se si considera che l'obiettivo di Barth è esattamente quello di sottrarre il sapere teologico all'alternativa epistemologica fra realismo (naturalismo) e idealismo (ideologia), tematizzando la «fede» come il modo peculiare di conoscenza del proprio oggetto.

<sup>16</sup> Già nel 1927 Barth affermava: «Il nostro proposito non è lo splendido isolamento della teologia dalle scienze e dalla cultura, ma quello per cui essa impari nuovamente a tenere in casa sua l'ordine che le è proprio e dunque che la sua casa cessi di essere un porto di mare» (*CDE*, p. 155).

<sup>17</sup> *KD I/1*, p. 10.

<sup>18</sup> *KD I/1*, p. 10.

<sup>19</sup> *KD I/1*, p. 10.

distinto da essa. L'*analogia fidei* paolina (Rm 12, 6) consiste esattamente, secondo Barth, nell'atto di conoscenza umana che corrisponde alla rivelazione divina senza superarla. La fede è infatti la «determinatezza (*Bestimmtheit*) dell'agire umano attraverso l'essere della chiesa, dunque attraverso Gesù Cristo, dunque attraverso il volgersi grazioso di Dio all'uomo».<sup>20</sup>

Il riconoscimento per mezzo della fede del proprio oggetto fa sì che la verità che la dogmatica ricerca non sia affatto disponibile come un semplice oggetto, ma possieda una natura eventuale: si tratta appunto di una verità che viene, e in ordine alla quale i risultati del lavoro dogmatico non possono che essere dei «segni», bisognosi di essere ripresi e riconsiderati ogni volta.<sup>21</sup> Questo aspetto, dimenticato secondo Barth tanto dalla teologia cattolica quanto da una parte della teologia veteroprotestante, costituisce il presupposto per una limitazione *ad intra* del compito dogmatico, e cioè per impedire l'eliminazione della differenza tra la disposizione divina e l'appropriazione umana che si realizza intendendo il dogma come «verità di rivelazione». Una tale accezione del dogma è infatti legittima soltanto se la si mantiene in continuo riferimento all'agire libero di Dio, interpretando appunto il dogma come qualcosa che deve essere continuamente cercato.

Ciò consente però anche una limitazione *ad extra* che riguarda la presunta finalità apologetica della dogmatica così come è stata pensata da buona parte della teologia protestante moderna.<sup>22</sup> La ricerca di un *Anknüpfungspunkt* tra la parola di Dio percepita nella chiesa e la ragione umana presuppone infatti che quest'ultima sia preliminarmente valutata come «atea» e che il «dialogo critico»

---

<sup>20</sup> KD I/1, p. 16.

<sup>21</sup> Barth lo afferma con molta chiarezza: «Non è lecito aspettarsi dalla dogmatica qualcosa di sovraumano; il suo ufficio non può essere quello di abbattere i confini (*Schranken*) posti alla chiesa dalla fede. Piuttosto il suo compito è quello di rendere conoscibili questi confini in quanto tali, cioè dire ciò che si può dire e con ciò, appunto, mettere in guardia di fronte agli abusi o alle illusioni rispetto a quelle cose che *non* si possono dire. In questo senso dovrebbe essere ora concepibile ciò che si è inteso con il termine 'parola di Dio': qualcosa di concepibile *provisoriamente* e qualcosa di concepibile *in tutta la sua inconcepibilità*» (KD I/1, pp. 262-263). Si potrà notare in queste affermazioni l'affinità con alcune applicazioni della filosofia analitica al discorso religioso. Per una puntuale rassegna della discussione della posizione barthiana in questo ambito, cfr. M. MICHELETTI, *Karl Barth e la filosofia analitica della religione*, in A. BABOLIN (ed), *Dialettica e religione*, Perugia 1978, pp. 263-348. Più recentemente, E. MAURER, *Sprachphilosophische Aspekte in Karl Barths 'Prolegomena zur kirchlichen Dogmatik'*, Frankfurt a.M. 1989.

<sup>22</sup> Barth, com'è noto, si riferisce qui in particolare alla posizione di E. Brunner.



(*Auseinandersetzung*) fra i due termini abbia luogo in un terreno neutro. Ma in realtà quel dialogo critico ha luogo nello spazio della chiesa stessa, ed è orientato «non alla contraddizione (*Widerspruch*) della ragione, ma alla sentenza (*Spruch*) della rivelazione».<sup>23</sup> La questione fondamentale in ordine alla quale la dogmatica prende senso non è infatti come sia possibile la conoscenza umana della rivelazione, ma quale sia la conoscenza umana reale della rivelazione. Poiché invece l'apologetica si pone l'obiettivo della comunicazione con quelli che «stanno fuori» della chiesa, essa, da una parte, va inevitabilmente incontro all'insuccesso – perché «ciò che l'incredulità si aspetta dalla fede è semplicemente che essa sia evento ..., ma nel 'dialogo critico' con l'incredulità la fede sicuramente *non* è evento»<sup>24</sup> – dall'altra, genera un fraintendimento a proposito della riflessione sulla fede, perché ignora come questa non abbia tanto il compito di confrontarsi con l'incredulità, quanto con se stessa, e cioè con quella forma della fede (l'eresia) che non è più in grado di riconoscere l'autentico contenuto della parola di Dio.

Perché dunque si possa tracciare la via conoscitiva della dogmatica è necessario secondo Barth che essa sia delimitata, a sinistra e a destra, da altre vie che sono ritenute impraticabili: quella del «modernismo pietistico-razionalista» e quella del «cattolicesimo romano». Nel primo caso, la comprensione della fede ecclesiale e della dogmatica è posposta ad un'autocomprensione dell'esistenza umana. Si tratta di una visione che ha le sue radici nella filosofia idealistica dove l'essere umano è considerato a partire dalla somma di «facoltà» o di «attività» proprie all'autocoscienza umana. Trasferita in teologia da Schleiermacher, questa visione è transitata attraverso Kierkegaard nella filosofia esistenzialistica di Heidegger e da qui di nuovo influenza la teologia (Bultmann). In essa c'è spazio per una comprensione dell'esistenza umana come esistenza credente, ma soltanto a partire da un'ontologia o da un'antropologia generale che ne costituiscono la condizione di possibilità. Essa cioè afferma una modalità esistenziale-ontologica della fede che precede quella ontico-esistenziale, dove quest'ultima è compresa come specificazione storica della prima e l'essere della chiesa come particolare determinazione della realtà umana e cioè come

---

<sup>23</sup> KD I/1, p. 27.

<sup>24</sup> KD I/1, p. 29.

religiosità (*Frömmigkeit*). Di questa interpretazione Barth non rifiuta l'idea che la fede sia intesa come una determinazione dell'esistenza umana, ma che sia interpretata come una possibilità umana e cioè che, mettendone tra parentesi la provenienza divina, possa essere spiegata soltanto in termini di astratta «facoltà» o «storicità» dell'esistenza umana.

Nel caso del «cattolicesimo romano» si ha a che fare con una visione specularmente opposta, per quanto, secondo Barth, identica nelle conseguenze: qui la fede è correttamente intesa come il principio di conoscenza soggettivo che permette la corrispondenza soprannaturale alla realtà della rivelazione divina presente nella chiesa. La necessaria relazione che viene stabilita fra l'essere della chiesa e la rivelazione diventa però nel cattolicesimo un'identità, in quanto dimentica che l'essere di Cristo è quello di un libero Signore che non è limitato e condizionato dalle forme concrete in cui la sua rivelazione è compresa dall'uomo. La statuizione di un'*analogia entis* fra Dio e uomo rappresenta, sotto questo profilo, la conseguenza inevitabile di una rappresentazione della somiglianza fra questi due termini al di fuori della rivelazione. Tanto la rivelazione quanto la fede diventano allora qualcosa che semplicemente «c'è», provocando un loro fraintendimento naturalistico.

La necessità di evitare la soluzione proposta da queste due vie, ricordando alla prima che l'essere della chiesa è atto puro che ha in sé la ragione del proprio essere e alla seconda che si tratta di un dono libero e gratuito di Dio, rende più chiara la via conoscitiva che secondo Barth la dogmatica evangelica deve seguire: essa ha il proprio oggetto nella parola di Dio (*Wort Gottes*) che viene a costituire il criterio della parola ecclesiale e dunque il criterio della dogmatica come critica e correzione di quest'ultima. Perché in questo compito non si abbia a che fare con una determinazione puramente eventuale della parola di Dio, la Scrittura, in quanto testimonianza della rivelazione di Dio e presupposto dell'annuncio ecclesiale, diventa oggetto prioritario della dogmatica. Il contenuto dei prolegomeni alla dogmatica, risolto secondo le dogmatiche moderne nell'elaborazione di una metafisica o di una filosofia della religione, deve invece secondo Barth costituirsi già come una trattazione della cosa stessa, appunto nella forma di una dottrina della Scrittura considerata in relazione a una dottrina comprensiva della parola di Dio. In questo senso la dogmatica si distinguerà

dall'esegesi: il suo compito non è infatti di ripetere quello che i profeti e gli apostoli hanno detto, ma di rendere conto di ciò che è possibile dire sul fondamento di quello che essi hanno detto.

## 2. La parola di Dio come «Faktum»

Si è già considerato come Barth nella *Christliche Dogmatik* individui la condizione di possibilità della dogmatica nell'esistenza dell'annunzio (*Verkündigung*) ecclesiale. Nei *Prolegomeni* questo inizio metodico è ripreso e precisato in tutta la sua portata.

Anzitutto appare chiaro che la limitazione all'annunzio interno alla chiesa non comporta l'esclusione della possibilità di parlare di Dio anche in ambiti diversi da quello ecclesiale: questa possibilità, che va riportata all'inappropriabile libertà divina di rivelarsi *extra ecclesiam*, rappresenta infatti un monito permanente di fronte alla tentazione dell'annunzio ecclesiale di sopravanzare la propria funzione testimoniale, ma non ne revoca in alcun modo la legittima esistenza.<sup>25</sup> Il concetto di una rivelazione universale, sotto questo profilo, risulta metodologicamente escluso dalla dogmatica, in quanto non si dà interpretazione di una possibilità.

In secondo luogo, con assai più nettezza di quanto avveniva nel 1927, l'annunzio ecclesiale viene concepito come un dato che, nella sua genesi, prescinde da qualsiasi intenzionalità umana. L'annunzio, infatti, in quanto ripetizione/ripresa (*Wiederholung*) della promessa di Dio data attraverso la sua parola, appare come un dato oltre il quale non si può risalire, come un incarico (*Auftrag*) in cui la parola umana è posta al servizio della parola di Dio e che rinnova continuamente quella promessa. L'indeducibilità dell'annunzio non significa tuttavia che esso sia un atto umano diverso dagli altri,<sup>26</sup> e che, come tale, possa fare a meno di essere

---

<sup>25</sup> È molto nota la seguente affermazione barthiana: «Dio può parlarci per mezzo di un pagano o di un ateo e con ciò farci intendere che il limite tra chiesa e profanità si trova in un luogo sempre diverso da quello che pensavamo di vedere. Ma con questo non è detto ... che, in qualche modo, dovremmo fare oggetto di annunzio quello che abbiamo sentito di pagano o di ateistico» (*KD* I/1, p. 56).

<sup>26</sup> In questo senso, afferma Barth, «non è per niente necessario che l'elemento umano sia soppresso. La questione, così bruciante in apparenza, di come i due fattori [il divino e l'umano] si comportino l'uno di fronte all'altro o collaborino, non sta affatto al posto giusto. Dio e l'uomo non sono due fattori che agiscono fianco a fianco o convergenti. L'uomo è stato creato da Dio. È soltanto nella condizione di disubbidienza che l'umano

realizzato in modo responsabile. Al contrario, proprio perché l'annuncio consiste nell'articolazione, attraverso nessi e relazioni, di un materiale linguistico che così riceve un senso, diventando un discorso (*Rede*) determinato e caratteristico, è necessario valutare se il senso delle parole umane sia adeguato o meno alla rappresentazione della parola di Dio. Questo è appunto il compito della dogmatica che nel suo rapporto all'annuncio viene a formulare, secondo Barth, ciò che la teologia antica ha espresso come rapporto tra *pístis* e *gnôsis* e quella medioevale tra *credere* ed *intelligere*, rapporto in cui il primo termine implica la restituzione adeguata, per quanto irriflessa, del contenuto della parola di Dio e il secondo la ricerca scientifica di tale presupposta adeguatezza.<sup>27</sup> Il compito critico che in questa maniera la dogmatica viene ad assolvere non implica il passaggio dalla fede ad un altro genere di conoscenza, ma l'interna elucidazione del senso che l'annuncio veicola, ovvero l'accertamento della sua 'purezza' da elementi estranei.

Questo compito è possibile grazie alla presenza della parola di Dio in forma scritta. L'annuncio ha luogo infatti nel ricordo (*Erinnerung*) della rivelazione passata e nell'attesa di quella futura, ma tale ricordo non si riferisce ad un'attualizzazione della rivelazione di Dio immanente all'esistenza umana, ovvero, secondo la linea platonica ed agostiniana, ad un'attualizzazione dell'intemporale rapporto umano all'eterno o all'assoluto. Questa possibilità non può appunto essere presa in considerazione dalla dogmatica, perché è evidente che il rapporto della chiesa con la parola di Dio non è istituito attraverso un'autoriflessione immanente alla chiesa, ma per mezzo di una grandezza a lei esteriore e che è il segno della superiorità del Cristo:

«Questa grandezza è la *sacra scrittura*. Essa è la forma concreta del fondamento per il quale il ricordo, su cui noi attendiamo la rivelazione di Dio, non può essere il ricordo di un'essenza intemporale della chiesa stessa. Essa è ciò che di fatto mette un freno all'anamnesi platonica, molto semplicemente perché essa è là e ci dice che cosa è la rivelazione di Dio già avvenuta di cui dobbiamo ricordarci. Dunque, molto semplicemente, perché essa è *canone*».<sup>28</sup>

---

diventa un fattore opposto a Dio. Nella condizione di ubbidienza è a *servizio* di Dio» (*KD* I/1, p. 96).

<sup>27</sup> Cfr. *KD* I/1, p. 85.

<sup>28</sup> *KD* I/1, p. 103.

Come si è già visto a proposito della *Christliche Dogmatik*, designando la Scrittura come canone Barth intende assimilare quest'ultimo a ciò che nella chiesa delle origini viene chiamato *regula fidei*, e cioè la norma o dottrina ecclesiale della fede. Il riconoscimento dell'identità del canone con la parola dei profeti e degli apostoli, implica che la chiesa mediante l'annunzio sia in rapporto non ad un principio astratto, ma ad un elemento esteriore da cui dipende materialmente. Pur nella somiglianza formale con quella orale, la parola di Dio scritta viene dunque ad essere superiore alla prima, poiché attraverso di essa la chiesa non è lasciata a se stessa nello svolgimento dell'incarico a cui è chiamata.

Questo aspetto consente secondo Barth di impostare correttamente il problema della successione della dottrina della fede, e cioè di evitare che in essa l'elemento originario sia sfigurato dalla sua trasmissione storica. Proprio dal carattere scritto (*Schriftlichkeit*) del canone dipende infatti che la parola di Dio mantenga un libero potere di fronte alla «vitalità» della chiesa, poiché, pur potendosi dare un rapporto con l'annunzio anche al di fuori del canone, nella tradizione orale la chiesa non viene appellata dall'esterno, ma piuttosto risulta presa in un monologo. Su questo punto in effetti, come abbiamo già avuto modo di vedere, Barth istituisce l'analogia fondamentale, dal punto di vista ermeneutico, fra cattolicesimo e neoprotestantesimo. La tendenza, affermata già nel II secolo, a considerare la tradizione orale e quella scritta come due grandezze poste l'una accanto all'altra, diventa presupposto per l'affermazione successiva della superiorità della «parola viva» sulla «lettera morta»: nel cattolicesimo a partire dal Concilio Tridentino, nel protestantesimo a partire dal pietismo.

Quest'ultimo aspetto è stato ampiamente descritto da Barth nella prima parte de *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert*.<sup>29</sup> Considerato come il tentativo più coerente nell'età moderna di individualizzazione ed interiorizzazione del cristianesimo, del tutto affine all'illuminismo nel desiderio di dare forma umana alla realtà esteriore, il pietismo ha infatti inteso accantonare le astratte discussioni teologiche presenti nell'ortodossia protestante (quelle che «scaldavano le teste, ma lasciavano i cuori vuoti»<sup>30</sup>), per

---

<sup>29</sup> L'opera fu pubblicata nel 1946, ma il suo impianto risale ad una serie di lezioni tenute a Bonn nel semestre invernale 1932-1933 e cioè nello stesso periodo di pubblicazione di *KD I/1*.

<sup>30</sup> *PT*, I, p. 75; p. 140.

mettere nuovamente in luce la natura «esperienziale» del cristianesimo. Questo tentativo non si è compiuto attraverso la negazione dell'elemento esteriore del cristianesimo (Scrittura, dogma, chiesa), ma appunto attraverso la loro interiorizzazione individuale. Riguardo alla Scrittura ciò ha dato luogo a due conseguenze: da una parte, ha assunto un rilievo fondamentale il concetto di illuminazione interiore, non più inteso nel senso originario della Riforma come testimone interno dello Spirito, ma come *lumen naturale* e cioè come scintilla divina data all'uomo prima di qualsiasi rivelazione storica. Dall'altra, si è avuta una sostanziale convergenza con gli esiti del razionalismo esegetico attraverso il quale si è tentato di ridimensionare l'importanza che nella Scrittura hanno quegli elementi storici che sembrano essere indifferenti o addirittura ostacolanti per l'appropriazione individuale.<sup>31</sup>

L'atteggiamento fondamentalmente ambivalente del rapporto del pietismo con la Scrittura riceve secondo Barth l'esemplificazione più chiara in Lessing.<sup>32</sup> La nota tesi lessinghiana circa l'impossibilità di operare il mutamento di genere da un fatto storico ad una verità eterna appare rivolta contro la pretesa dell'ortodossia di difendere dal punto di vista storico la rivelazione. Nel concepire la rivelazione come fondata in se stessa, e cioè come non impugnabile né fondabile storicamente, questa tesi poteva in effetti essere legittima se non avesse portato con sé una critica del concetto di rivelazione e, in particolare, del concetto di Scrittura come documento normativo della verità storica della rivelazione. Infatti, in base all'idea che non sia l'elemento storico della rivelazione a provare la fede, essa ha finito per affidare all'esperienza individuale tutto il peso della «prova dello spirito e della forza» e dunque, secondo la morale dell'apologo lessinghiano dei figli di Nathan, per misurare la verità della religione dai suoi frutti, cioè dalla storia stessa. A dispetto dunque dell'abdicazione dalla storia come prova della fede, il contenuto della rivelazione cristiana viene di fatto risolto nella storia, intesa come appropriazione individuale, come sviluppo spirituale e come progresso dei lumi. Le due conseguenze esegetiche che Lessing trae dalla propria teoria, quella dell'affermazione di un vangelo originario scritto in ebraico che

---

<sup>31</sup> Un'analisi esaustiva del confronto di Barth con il pietismo, con particolare riguardo alla prima fase del suo pensiero, è presente in E. BUSCH, *Karl Barth und die Pietisten. Die Pietismuskritik des jungen Karl Barth und ihre Erwiderung*, München 1978.

<sup>32</sup> Cfr. PT, pp. 195-221; pp. 281-310.

costituisce la prova storica probante prima della Bibbia e quella della *regula fidei*, la confessione di fede, come sostrato storico che sta dietro la Scrittura e su cui si costruisce la chiesa, attestano dunque secondo Barth la volontà di emanciparsi dal veicolo della parola storica della rivelazione in favore dello spirito e della verità interna del soggetto. L'affinità che sussiste tra la posizione di Lessing, esemplare per tutto il neoprotestantesimo, e il cattolicesimo consiste quindi nel fatto che in entrambi la storia (ovvero nel cattolicesimo, la tradizione) diventa un'istanza superiore alla Scrittura, determinando un processo di autonomizzazione della chiesa.<sup>33</sup>

Ora, osserva Barth, di fronte a questo rischio non esiste un'immunizzazione assoluta: l'esegesi della Scrittura è infatti una perenne combinazione di prendere e dare, di es-posizione (*auslegen*) e di im-posizione (*einlegen*), che è sempre in procinto di piegare l'equilibrio fra i due momenti in un senso o nell'altro. La remissione del problema dell'interpretazione corretta ad un magistero ecclesiale ritenuto infallibile o alla sua versione secolarizzata, la scienza storico-critica, non rappresenta, sotto questo punto di vista, una soluzione. Si tratta piuttosto di lasciare libera l'esegesi biblica, per quanto non in nome di una astratta libertà di pensiero, ma della libertà stessa della Scrittura. La possibilità di difendersi contro le brutalizzazioni del testo deve cioè venire dal testo stesso, il quale, nonostante i tentativi di sopravanzarlo, si è sempre reso riconoscibile come norma e non è mai stato ridotto a semplice tradizione orale. La Scrittura stessa è dunque in grado, secondo Barth, di imporsi alla chiesa come l'«oggetto concreto»<sup>34</sup> su cui si fonda il ricordo della rivelazione divina e la promessa annunciata di quella futura.

Il potere che la Scrittura possiede di mettere ogni volta in scacco la tentazione della chiesa a rinchiudere in un monologo il proprio annuncio, non deriva però semplicemente dalla sua esistenza come oggetto concreto, ma dal contenuto che essa testimonia, cioè da Gesù Cristo. La parola profetico-apostolica è infatti parola di Gesù Cristo in quanto dice, testimonia e annunzia questi. Solo in tale senso si può affermare che la Scrittura è parola di Dio e cioè soltanto nella misura in cui l'imporsi della Bibbia è visto

---

<sup>33</sup> Cfr. *KD* I/1, pp. 107-108.

<sup>34</sup> *KD* I/1, p. 110.

come un evento. La Scrittura, infatti, non è in sé la rivelazione di Dio accaduta, ma riferendosi ad essa diventa parola di Dio nella forma della testimonianza:

«Testimoniare significa rimandare in una direzione determinata ad un Altro al di là di sé stessi. La testimonianza è perciò il servizio a quest'Altro nel quale il testimone si fa garante della verità di quest'Altro e che, appunto, consiste nel rimandare a quest'Altro».<sup>35</sup>

L'autorità della Scrittura consiste quindi nel fatto che il testimone biblico non si arroga alcuna autorità, ma si limita a far valere quella che è propria a ciò che testimonia. Questo comporta che fra l'autorità del testimone e quella dell'oggetto testimoniato vi sia, nel medesimo tempo, identità, in quanto il testimone indica realmente l'oggetto, ma anche che quell'identità debba essere considerata come evento e dunque debba contemplare al suo interno non un dualismo, ma una dualità: «Qui *Deus dixit*, qui *Paulus dixit*. Questo è duplice (*zweierlei*)».<sup>36</sup> Per questo motivo occorre considerare la rivelazione come un principio sovraordinato alla Scrittura: quest'ultima è infatti testimonianza concreta della rivelazione avvenuta una volta per tutte in Gesù Cristo e per questo è ricordo «fattuale» di essa; tuttavia, poiché l'oggetto della testimonianza non ha analogie con altri oggetti, essendo l'evento della libera grazia di Dio, la stessa Scrittura viene continuamente «superata» da tale oggetto, e cioè garantita e assicurata in ordine alla propria funzione testimoniale, ma anche limitata e relativizzata in ordine alla propria tentazione autoreferenziale. Ciò comporta che non sia possibile pensare alla Scrittura in termini di semplice «oggettivazione» della parola di Dio: questo tentativo, intrapreso dalla ortodossia protestante con la dottrina dell'ispirazione verbale, non ha potuto storicamente che soccombere, e non a causa, osserva Barth, della critica corrosiva della filosofia illuministica, ma perché in esso non si sapeva più cosa si diceva «quando si diceva 'parola di Dio', non si sapeva più che cosa oggi diceva l'agire eventuale (*ereignendes Handeln*), non dell'uomo nel suo rapporto a Dio, ma di Dio nel suo rapporto all'uomo e con ciò alla chiesa».<sup>37</sup>

La necessaria distinzione della parola scritta e della parola annunciata dalla parola di Dio rivelata, non significa peraltro che tra

---

<sup>35</sup> KD I/1, p. 114.

<sup>36</sup> KD I/1, p. 116.

<sup>37</sup> KD I/1, pp. 127-128.



questa e quelle vi sia una qualche eterogeneità o una differenza di valore o di grado. Infatti, tanto la parola annunciata quanto quella scritta, in forza dell'«attualità» della parola rivelata, divengono parola rivelata, e, in certa misura, anche lo sono. Per questo, sebbene, come avverte Barth, la forma sia sempre forma di un'essenza di cui non abbiamo conoscenza diretta, si può affermare che l'essenza della parola di Dio, il suo «che cosa» (*Was*), è intuibile nel suo riflesso umano, nel suo «come» (*Wie*). Quando perciò ci riferiamo al concetto di parola di Dio, dobbiamo considerarne il significato letterale, e cioè la sua proprietà di essere, in tutte e tre le forme, un «discorso» (*Rede*), cioè una parola che è per noi comprensibile:

«'Parola di Dio' (*Gottes Wort*) significa: Dio parla (*redet*). 'Parla' non è un simbolo, una designazione o una descrizione compiuta dall'uomo sulla base del giudizio della propria grande o piccola capacità simbolica, di uno stato di cose che è completamente estraneo al senso di questa frase. Al contrario, questa frase corrisponde – certamente nella sua inadeguatezza umana, nello spezzamento in cui soltanto nelle proposizioni umane si può corrispondere all'essenza della parola divina – alla possibilità che Dio ha in ogni caso scelto e realizzato nella sua chiesa. Noi non assolutizziamo la possibilità umana dell'intelletto».<sup>38</sup>

La caratterizzazione della parola di Dio come discorso non riporta esclusivamente questo concetto a quello di *lógos*, poiché nell'essenza della parola divina sono inclusi anche i concetti di azione (*Tat*) e di mistero (*Geheimnis*); tuttavia, la prima proprietà della parola di Dio come discorso consiste per Barth proprio nella sua intelligibilità (*Geistigkeit*). Con questo termine egli non indica infatti la natura spirituale della parola di Dio in quanto distinta dalla fisicità degli altri eventi, ma la sua natura razionale. Per quanto incomprensibile come avvenimento, la parola di Dio è infatti comunicazione da ragione a ragione, da persona a persona, analoga alla comunicazione spirituale fra creature. Da un punto di vista antropologico il riferimento a piani più profondi rispetto a quello razionale appartiene certamente «ad una costruzione filosofica e ad un giudizio di valore filosofico sui quali i filosofi devono mettersi d'accordo»,<sup>39</sup> ma al teologo basta osservare che l'incontro tra Dio e uomo, per come ha luogo nella chiesa, si attua nella

---

<sup>38</sup> *KD I/1*, p. 137.

<sup>39</sup> *KD I/1*, p. 139.

sfera della *ratio*, al di là del giudizio sulla 'profondità' o meno di questa sfera. Per questo motivo «il sacro» (Barth si riferisce qui a R. Otto) non può essere compreso come parola di Dio, perché esso è il numinoso e il numinoso appare come elemento irrazionale, ovvero come forza naturale assolutizzata.

Tuttavia, la parola di Dio non subisce in questo modo un processo di intellettualizzazione: essa lo può subire soltanto nella misura in cui non se ne intuisce il carattere soggettivamente attivo, il fatto che in essa Dio parla in modo concreto. L'identificazione della parola di Dio con il verbo di Dio rende invece del tutto impossibile un dottrinarismo a suo riguardo. Questo è motivo per il quale la personalità (*Persönlichkeit*) individua la seconda proprietà della parola di Dio come discorso: essa non nega il carattere linguistico della parola di Dio, ma afferma che Dio, rivelandosi attraverso proposizioni che sono intellegibili per l'uomo, rimane «signore della letteralità (*Wörtlichkeit*) della propria parola».<sup>40</sup> Non è infatti il soggetto a dipendere dalle proposizioni che esprime ma l'inverso e questo deve servire da ammonimento, nota Barth, contro la tentazione di riportare la linguisticità della parola divina entro un sistema umano per appropriarsene. Per questo stesso motivo è necessario distinguere la personalità della parola divina dalla sua intenzionalità (*Absichtlichkeit*). La parola di Dio è appunto intrascendibilmente divina, sebbene non sia conoscibile altro che come parola che viene rivolta a noi e che ci riguarda, e cioè come appello (*Anrede*). Essa è dunque intenzionale (terza proprietà), ma liberamente intenzionale sia nel senso che essa non è necessitata dall'interno, sia nel senso che l'uomo in ascolto, come termine intenzionato, è di fatto incluso nel suo concetto, mentre non lo è dal punto di vista di una necessità essenziale. L'intenzionalità della parola di Dio non ha infatti un senso astratto, ma un carattere del tutto particolare e concreto.

Proprio facendo leva sul carattere concreto della parola di Dio è possibile stabilire la prima proprietà della parola di Dio come azione che Barth definisce come «contemporaneità contingente» (*kontingente Gleichzeitigkeit*)<sup>41</sup> e alla quale attribuisce un particolare significato ermeneutico.<sup>42</sup> Essa indica infatti la capacità attiva

---

<sup>40</sup> *KD I/1*, p. 143.

<sup>41</sup> *KD I/1*, p. 150.

<sup>42</sup> Cfr., su questo punto, K. HAFSTAD, *Wort und Geschichte. Das Geschichtsverständnis Karl Barths*, München 1985, pp. 378 ss.

della parola di Dio di scavalcare la distanza storica fra il tempo della sua manifestazione originaria e quelli successivi senza che la differenza tra i tempi storici sia tolta. Il tempo originario di Dio nella sua rivelazione in Cristo è infatti altro da quello della testimonianza dei profeti e degli apostoli, così come quest'ultimo è altro dal tempo della chiesa, cioè dell'annunzio. Ciò comporta che la differenza fra queste dimensioni temporali non possa essere interpretata in termini di semplice distanza storica da superare per mezzo di qualche accorgimento interpretativo e che, di conseguenza, il problema della contemporaneità contingente della parola di Dio non rientri affatto in quello generale della conoscenza storica. Osserva Barth:

«Ogni volta che la parola di Dio ci è rivelata nella sua contemporaneità sicuramente ha luogo una qualche comprensione storica. Ma la comprensione storica in quanto tale non significa l'ascolto della parola di Dio né fonda l'annunzio di questa. Laddove la parola di Dio è ascoltata e annunciata si produce qualcosa che nessuna arte ermeneutica, foss'anche la più completa, è in grado di evocare».<sup>43</sup>

Gli stessi testimoni biblici hanno avuto una conoscenza storica di Cristo data dalla relazione con lui, ma non è in forza di essa che l'hanno riconosciuto come figlio di Dio. Concetti come elezione, rivelazione, chiamata, nuova nascita non sono interpretazioni di un evento immanente che lo comprendono posteriormente, ma asserzioni su come quell'evento è primariamente. La conoscenza della parola di Dio è dunque sempre comprensibile come relazione storica, ma non è dalla storia che si origina: essa ha luogo nella parola di Dio che crea ed occupa un luogo nella storia diverso da quello della sua manifestazione originaria.

Si spiega così la seconda proprietà della parola di Dio come azione, quella che Barth indica come potere di governo (*Regierungsgewalt*). Essa si riferisce al fatto che la contemporaneità della parola di Dio implica per l'uomo l'esser posto sotto un dominio dove ha luogo un giudizio e viene sollevata una pretesa. La parola di Dio, infatti, non passa semplicemente a fianco dell'esistenza di colui che l'ascolta, ma ne prende possesso; allo stesso modo si spiega la terza proprietà che è definibile come decisione (*Entscheidung*). Questa proprietà si ricollega direttamente a quella

---

<sup>43</sup> KD I/1, p. 153.

precedente in quanto la storia di cui la parola di Dio è creatrice non è qualcosa di accidentale. La parola di Dio non è infatti prima storia e quindi decisione, ma in quanto storia è anche decisione. L'azione della parola di Dio non va dunque pensata come un semplice accadimento che sviluppa una necessità superiore ma che resta condizionata dall'esterno; se così fosse essa sarebbe posta allo stesso livello di un'azione umana e come tale dialettizzata, mentre essa «non è raggiunta dal *Sic et Non* di quella dialettica». <sup>44</sup> Sebbene la parola di Dio sia anche azione umana, essa rimane essenzialmente libera, libera così come è libero Dio e cioè non di una vuota libertà, ma di una libertà che si tramuta in scelta (*Wahl*). Questa proprietà è quindi riferibile, in ultimo, all'elezione gratuita (*Gottes Gnadenwahl*) da parte di Dio, e cioè al fatto che alla decisione di Dio corrisponde la realtà nascosta di una relazione nei confronti dell'uomo che è di grazia o di giudizio e che determina la fede e l'ubbidienza oppure l'incredulità e la ribellione. <sup>45</sup>

Ciò introduce la terza determinazione della parola di Dio, quella di mistero. Il senso da attribuire a questo termine, precisa Barth, è quello neotestamentario che non indica semplicemente il nascondimento di Dio, ma il suo disvelamento in forma nascosta. Mistero è appunto il velamento di Dio, attraverso il quale egli viene incontro all'uomo per rivelarsi. L'autodonazione della parola di Dio segna infatti i limiti che ci dividono da essa, proprio perché rivelandosi Dio distingue se stesso da tutti gli altri dati. Per questo, la prima proprietà della parola di Dio come mistero è indicata da Barth nella *Welthaftigkeit*, ovvero nel fatto che l'uomo dispone di essa soltanto in una forma mondana che in quanto tale non è la parola di Dio. L'autoesibizione di Dio nella sua parola è infatti doppiamente indiretta: non solo dobbiamo distinguere la forma dal contenuto, ma anche affermare che la forma rimane un «enigma»

---

<sup>44</sup> *KD* I/1, p. 162.

<sup>45</sup> Queste affermazioni di Barth non devono necessariamente essere intese nel senso di un determinismo predestinazionistico: in quanto decisione di Dio, la parola di Dio diventa efficace attraverso la decisione dell'uomo alla quale è indirizzata e quest'ultima, per parte sua, è una «decisione responsabile (*verantwortliche Entscheidung*)», che viene presa «con volere libero (*mit freiem Willen*)» (*KD* I/1, p. 167). Essa tuttavia non rientra semplicemente all'interno della facoltà umana di decidere e di scegliere in generale o per qualcosa. La qualificazione positiva o negativa della decisione umana è piuttosto la verità della decisione divina stessa che riguarda l'uomo in entrambi i casi: «Dio, parlandomi, mi ha scelto come io sono per essere quello che sono» (*KD* I/1, p. 167).

rispetto al suo contenuto. Il concetto di paradosso è qui, come nota Barth, al posto giusto: il paradosso è infatti una comunicazione che non soltanto è fatta per mezzo di un'apparizione (*dóxa*), ma che va considerata in contrasto a ciò che questa mostra. Ciò determina che la forma non corrisponda (*entspricht*) semplicemente al contenuto, ma che lo contraddica (*widerspricht*) e cioè che lo svelamento sia, al tempo stesso, un velamento.<sup>46</sup> L'interpretazione che possiamo dare della forma mondana della parola di Dio non è altro, quindi, che l'interpretazione di un «pezzo di mondo» che non potrà mai pretendere di essere un rispecchiamento della parola di Dio: «La reale interpretazione della sua forma può essere soltanto quella che la parola di Dio dà di se stessa».<sup>47</sup>

Il carattere doppiamente indiretto della comunicazione della parola di Dio non relativizza tuttavia la forma mondana della rivelazione; essa è indispensabile per la conoscenza di quest'ultima in quanto, «noi stessi siamo in tutto e per tutto mondani (*welthaft*). Se Dio non ci avesse parlato in forma mondana non ci avrebbe parlato per niente».<sup>48</sup> Il fatto che questa debba essere considerata tanto in ordine al suo manifestare Dio quanto al suo nascondere, dipende quindi dal modo con cui ci rapportiamo ad essa; la parola di Dio è infatti (seconda proprietà del suo essere mistero) unilaterale (*einseitig*). Essa, cioè, non viene da noi percepita come in parte velata e in parte svelata, ma o come velata o come svelata senza che per questo cessi di essere percepita. Senza che la parola di Dio si trasformi, essa ci parla o come l'una o come l'altra, potendo scorgere nell'una l'altra e viceversa. Il velamento e lo svelamento, in altri termini, non possono essere combinati per essere contemplati sinteticamente, poiché ciò significherebbe la possibilità di concepire la parola di Dio come paradosso comune, e non come mistero. La parola di Dio non si manifesta dunque che per un aspetto, rimanendo l'altro nascosto, non semplicemente sottratto. Comprendere la parola di Dio per mezzo della fede significherà allora che noi, nella sua forma mondana, possiamo veramente ascoltare che «Dio è con noi», senza ignorare la differenza tra forma (*Gestalt*) e contenuto (*Gehalt*) e perciò senza

---

<sup>46</sup> Sul nesso, in questo punto, tra l'*Indirektheit* di Barth e la *theologia crucis* luterana si veda B. GHERARDINI, *Theologia crucis. L'eredità di Lutero nell'evoluzione teologica della Riforma*, Roma 1978, particolarmente pp. 181 ss.

<sup>47</sup> *KD* I/1, p. 173.

<sup>48</sup> *KD* I/1, p. 175.

voler realizzare una sintesi fra idealismo e realismo. Osserva Barth:

«Noi possiamo pensare realisticamente o idealisticamente, ma non cristianamente. Pensare la sintesi sarebbe evidentemente la maniera meno cristiana di pensare perché significherebbe niente di meno e niente di più che noi stessi vorremmo realizzare l'atto miracoloso di Dio. Nella fede e nel pensiero della fede non c'è spazio per pensare la sintesi. Fede significa piuttosto riconoscere questa sintesi come impossibile, ma abbandonarsi a Dio per cercarla e trovarla in lui».<sup>49</sup>

La fede comporta dunque l'ascoltare il contenuto della parola di Dio, sebbene per noi sia comprensibile soltanto la sua forma mondana, e viceversa l'ascoltare la forma mondana della parola di Dio, sebbene per noi sia comprensibile soltanto il suo contenuto divino. La fede è appunto il riconoscimento dei limiti e del mistero della parola di Dio.

Questo aspetto spiega perché la terza e ultima proprietà della parola di Dio come mistero sia la spiritualità (*Geistlichkeit*). Quando si parla dello Spirito si parla infatti dell'evento per il quale la parola di Dio non solo viene rivelata all'uomo ma viene da questi creduta. La spiritualità della parola di Dio indica allora che Dio è su tutta la linea il Signore di questo evento: «Il Signore della parola intelligibile (*Rede*) è anche il Signore del nostro ascolto. Il Signore che dà la parola (*Wort*) è anche il Signore che dà la fede».<sup>50</sup> Che l'uomo possa autenticamente ascoltare e ricevere l'apertura e la disposizione all'ascolto, da nulla è quindi garantito altro che dallo Spirito. Questo non significa che la fede non sia un'esperienza umana che trovi espressione in atteggiamenti e pensieri umani (e che dunque l'ascolto non contempli una disposizione umana), ma che il criterio per il quale quell'esperienza è autenticamente esperienza della fede è di natura spirituale e cioè non è stabilito dalla fede, ma dalla parola stessa. Per questo, «non c'è un metodo che permetta di trasformare la rivelazione in rivelazione realmente accettata»<sup>51</sup> e ci si muove a vuoto quando si cerca nell'uomo «qualcosa» che corrisponda alla parola di Dio. Indubbiamente, afferma Barth, questo non significa nemmeno che il metodo vero dell'ascolto consista nel non aver nessun me-

---

<sup>49</sup> *KD* I/1, p. 182.

<sup>50</sup> *KD* I/1, p. 189.

<sup>51</sup> *KD* I/1, p. 190.

todo:<sup>52</sup> l'impossibilità di indicare il 'giusto' metodo nell'ascolto è conseguenza del fatto che il problema del rapporto tra la parola di Dio e il suo ascolto produttivo, ovvero la sua conoscenza, non è impostabile in termini di «dialogo critico» fra due elementi eterogenei. Su quali siano gli esiti di una simile impostazione riguardo al problema delle condizioni di possibilità della conoscenza umana di Dio nella fede, si dirà nel prossimo capitolo. Adesso è invece necessario specificare le conseguenze della dottrina barthiana della parola di Dio con riguardo al ruolo della dogmatica e alla funzione che in essa svolge la parola di Dio scritta.

Si è detto che secondo Barth la dogmatica è l'esame dell'annuncio ecclesiale nella sua concordanza con la parola di Dio che intende annunziare. Si è detto anche che la possibilità della dogmatica è fondata sulla distinzione fra la parola di Dio rivelata e quella che risuona nella chiesa, e dalla messa in questione della seconda per mezzo della prima resa possibile dalla fede. Il problema che si pone a questo punto, è come giustificare la possibilità che ha la fede di scoprire la parola di Dio come una grandezza diversa dall'annuncio della chiesa. Prima di rispondere ad una simile questione è necessario considerare che questa possibilità può di fatto essere negata, nel qual caso ci troveremmo di fronte a due diverse soluzioni: la prima consiste nella rinuncia ad individuare un criterio di valutazione dell'annuncio interno alla chiesa, optando per una pluralità di criteri reperiti al suo esterno ai quali l'annuncio viene ogni volta riportato in corrispondenza del mutare delle concezioni del mondo o dei bisogni pratici. Si tratta della strada seguita da quello che Barth chiama «modernismo protestante» e che ha condotto alla idealizzazione della parola di Dio e alla sua sostituzione con il valore della cultura. Le questioni che una simile soluzione lascia irrisolte sono molte: come giustificare la rinuncia all'oggettività della teologia? Quali criteri provenienti dall'esterno ritenere legittimi e quali no? Come e fino a quale punto qualificare in senso critico l'applicazione di quei criteri? Per quanto non si possa sostenere che il modernismo protestante abbia tacitato completamente queste domande,<sup>53</sup> resta tuttavia il fatto che in esso

---

<sup>52</sup> «Natürlich kann es sich auch nicht darum handeln, als die wahre Methode nun etwa die Einsicht zu empfehlen, daß es hier *keine* Methode geben kann!» (KD I/1, p. 191).

<sup>53</sup> Come si è detto, Barth ritiene che l'inquietudine prodotta da simili domande sia stata conservata dalla chiesa evangelica moderna non in virtù della presenza di una qualche

la dogmatica rinuncia al compito che le è proprio e la teologia diventa una delle forme in cui l'uomo tiene dialogo con se stesso e con ciò è destinata ad esaurirsi.

La seconda soluzione consiste nel riconoscere la distinzione fra la parola di Dio e la parola della chiesa, ma contemporaneamente nel relativizzarla, considerandola come distinzione interna alla chiesa fra un momento umano e uno divino. Si tratta della soluzione offerta dal cattolicesimo. L'obiezione a questo tipo di soluzione è già stata in parte considerata: alla Scrittura viene conferita la giusta priorità, ma essendole affiancata come grandezza coesistente la tradizione, viene di fatto disconosciuta nella sua concretezza e perciò non considerata come l'istanza che si solleva effettivamente al di sopra della chiesa (di ciò è testimonianza, secondo Barth, la pretesa della chiesa cattolica a elaborare interpretazioni infallibili). Questo aspetto è spiegabile nell'ottica di un'affinità più profonda tra cattolicesimo e neoprotestantesimo: l'interpretazione della Scrittura come stazione dell'automovimento dello spirito cristiano, offerta da dogmatici di matrice hegeliana come Marheineke e Biedermann, riprodurrebbe, nella sostanza, la visione cattolica della Scrittura come elemento di un circolo dialettico il cui corso è stabilito dal dogmatico. In entrambi i casi l'effetto conseguito è identico e cioè il monologo della chiesa con se stessa, di fronte al quale

«potrebbe essere *una questione del tutto non rilevante* se questa solitudine sia simbolizzata più fortemente dall'istituzione romano-cattolica di un ufficio dottrinale autoritativo o dalla sua ovvia mancanza nel modernismo protestante. Il papa romano che interpreta infallibilmente la Bibbia o il professore di teologia neoprotestante che in prima persona porta e riscopre nella Bibbia il Principio o lo Spirito cristiano, sono figure che dipendono, forse in modo altrettanto forte, dallo stesso retroterra».<sup>54</sup>

Il problema lasciato aperto da questi tentativi di soluzione non può tuttavia essere risolto dimostrando in un qualche modo l'effettiva superiorità della Scrittura sulla chiesa. Questo infatti

---

teologia «positiva» o «ortodossa», ma della Scrittura: «La chiesa viveva perché conservava la *Bibbia*, una Bibbia molto relativizzata dal punto di vista storico-psicologico e da quello della filosofia della religione, una Bibbia di cui si contestava teoricamente il diritto di fondare esclusivamente l'annuncio cristiano, alla quale ci si sentiva più o meno legati – ma dopo tutto la Bibbia e con la Bibbia il problema e con il problema la messa in questione della soluzione neoprotestante» (*KD I/1*, p. 267).

<sup>54</sup> *KD I/1*, p. 273.



comporterebbe un'interpretazione del significato della Scrittura che verrebbe a problematizzare ancora una volta la sua presenza fattuale e con ciò la renderebbe qualcosa di cui si può liberamente disporre. Per questo motivo, secondo Barth, non è possibile che rinviare al fatto (*Faktum*) della Scrittura e, in nome della sua infondabilità, affermarne il potere di contraddizione. «Il fatto è ancora una volta il significato che la Bibbia (prescindendo da tutte le teorie sul suo significato!) materialmente *ha* nella vita della chiesa». <sup>55</sup> Questo fatto non è evidente in modo necessario: si può infatti evitare di vederlo e lo si può vedere e interpretare in senso distorto, manipolandolo e utilizzandolo. La presenza del fatto e della possibilità che esso porta con sé è appunto un segno (*Zeichen*):

«Il segno in qualsiasi modo sia compreso o non compreso non si lascia negare. Il segno come tale non significa certamente la risposta alla questione se la parola di Dio è al di sopra della chiesa ed è indirizzata ad essa. Questo è un problema della fede. In che cosa allora dovrebbe essere interrogata la chiesa dall'esistenza di questo segno? Non si può rispondere in generale che il problema della fede sia posto dalla semplice presenza del segno. Si può solo dire: attraverso quel segno *potrebbe* essere posto il problema della fede». <sup>56</sup>

Il passaggio dal segno al significato non è dunque necessario perché l'indicazione offerta dal segno è indiretta: infatti noi, a differenza dei testimoni biblici, non possiamo dire di aver visto la gloria di Dio, ma possiamo rimandare alla fede che la afferma e dunque affermare a nostra volta che abbiamo creduto e conosciuto; naturalmente anche questa è un'interpretazione del segno, ma è un'interpretazione che non ha altra finalità che rendere attenti al segno stesso e che dunque non ha la pretesa di svelare lo Spirito o il Principio cristiano della Scrittura. Pertanto, alla domanda sul perché si fa valere la Scrittura come segno si può rispondere tanto poco, afferma Barth, quanto poco sappiamo perché «oggi siamo scesi dal letto con il piede destro anziché con quello sinistro». <sup>57</sup> Si tratta di qualcosa che ci è toccato in sorte; non la fede, né la coscienza, né il semplice «non posso altrimenti» possono fornire una giustificazione al trovarsi di fronte al segno. Su questo punto si tratta primariamente di far valere la contraddizione che il segno

---

<sup>55</sup> *KD* I/1, p. 274.

<sup>56</sup> *KD* I/1, p. 275.

<sup>57</sup> *KD* I/1, p. 279.

produce, e con ciò protestare contro tutte le interpretazioni che la relativizzano.

Questa conclusione tagliente non revoca tuttavia la possibilità di elaborare una teoria in grado di mostrare in che modo la Scrittura venga compresa dalla chiesa come segno della promessa di Dio e dunque come testimonianza della sua parola, e in che modo si possa e si debba comprendere la parola umana nell'annuncio della chiesa in conformità con la promessa della parola di Dio. Prima di illustrare questo aspetto, però, occorre accennare brevemente al fatto che secondo Barth proprio la rinuncia ad una fondazione del significato della presenza della Scrittura nella chiesa permette di individuare adeguatamente la funzione svolta dalla dogmatica: infatti, se il dogma è l'accordo dell'annuncio ecclesiale con la rivelazione attestata dalla Scrittura, si può tentare una strada che passa in mezzo alla dogmatica neoprotestante, che si pensa come «dottrina della fede», e a quella cattolico-romana, che si pensa come immutabile «sistema di verità rivelate».<sup>58</sup> Per evitare il rischio dell'identificazione della parola di Dio con il dogma ecclesiale occorrerà tuttavia distinguere non solo tra dogma e verità rivelata, ma anche tra dogma e dogmi; il dogma è il termine che comprende nella loro totalità i dogmi che tendono verso la verità rivelata. In quanto tale il dogma è l'essenza, mai proclamata da alcuna chiesa, di cui i dogmi sono le apparizioni. Ad un terzo livello vi sono poi le proposizioni dogmatiche, quelle cioè che la dogmatica elabora scientificamente le quali, come i dogmi, e a differenza del dogma che vi tende realmente, vogliono tendere verso la verità rivelata. Il dogma nel suo senso originale, da cui deriva quello dei dogmi, è pertanto un concetto di relazione (*Beziehungsbegriff*), dove la relazione intesa è esattamente quella tra l'annuncio ecclesiale e la Scrittura in quanto parola di Dio; il dogma è infatti «l'annuncio ecclesiale, in quanto concorda realmente con la Bibbia compresa come parola di Dio».<sup>59</sup> Poiché il dogma è inteso come relazione alla verità rivelata, ovvero a colui che la rivela, la dogmatica

---

<sup>58</sup> A proposito della dogmatica cattolica Barth, riferendosi soprattutto a Bartmann, mostra di non ignorare la distinzione fra contenuto (*sensus*) e forma dei dogmi, in grado di giustificare lo sviluppo della forma del dogma nell'immutabilità ed infallibilità del suo contenuto. Sebbene Barth veda in ciò un riconoscimento importante del «carattere umano dei dogmi» (*KD I/1*, p. 282), egli ritiene tuttavia che ciò non sia sufficiente per evitare il pericolo, comune anche al modernismo protestante, del ripiegamento autoriflessivo della chiesa.

<sup>59</sup> *KD I/1*, p. 283.

non soltanto non potrà conseguire risultati definitivi, ma dovrà considerare che la verità della rivelazione non è stabilita per mezzo dei concetti e dei giudizi che la definiscono e dunque non sopporta la spersonalizzazione che è inerente alla verità stabilita da una proposizione. Questo tuttavia non significa che si possa disporre della verità rivelata soltanto nell'atto con cui una persona la percepisce attraverso una decisione. La verità è percepita attraverso la proposizione se la verità della proposizione è appunto la verità rivelata; ma questo rende discutibile l'equiparazione tra verità rivelata e proposizione dottrinale intesa come pura teoria. Così intesa, infatti, la proposizione dottrinale rischia di spersonalizzare la verità rivelata e di elevarsi su un piano di validità neutrale in cui si dimentica che il dogma non è soltanto concepibile come «dottrina» ma anche come «comandamento», e cioè non facendo riferimento esclusivamente alla sua verità, ma al riconoscimento ubbidiente della verità che esso richiede.

### 3. *La Scrittura e la sua autorità*

Nei §§ 19-21 dei *Prolegomeni*, in continuità con il discorso fin qui svolto, viene tracciato il profilo di una dottrina della Scrittura. Come si è visto, secondo Barth l'elemento che permette di individuare la relazione corretta fra parola di Dio rivelata e parola di Dio predicata è da cercare e da trovare nella presenza della Scrittura. Si tratta dunque di «prendere sul serio» questo segno, di «ubbidire» ad esso, o meglio di ubbidire alla realtà che esso attesta: la signoria del Dio trinitario nell'evento dell'incarnazione del Verbo e dell'effusione dello Spirito. L'ubbidienza alla Scrittura come «segno che indica (*zeigendes Zeichen*)»<sup>60</sup> non necessita in sé di alcuna giustificazione, per quanto non escluda una conoscenza a suo riguardo. Alla confessione (*Bekennntnis*) che rendiamo nei confronti della Scrittura corrisponde infatti una conoscenza (*Erkenntnis*) della realtà che essa ci indica per mezzo di parole umane e anzi, in un contesto dove la distinzione non esclude l'unità sussistente tra Scrittura e rivelazione,<sup>61</sup> l'interpretazione diventa

---

<sup>60</sup> KD I/2, p. 507.

<sup>61</sup> «Se noi vogliamo comprendere la Bibbia come una reale testimonianza della rivelazione di Dio, allora dobbiamo sempre avere innanzi agli occhi e far valere entrambe le

necessaria proprio in virtù del carattere umano della testimonianza biblica, seppur possibile soltanto in virtù della sua relazione alla rivelazione.<sup>62</sup>

Questo motivo di fondo ci mette di fronte al principio ermeneutico fondamentale che guida l'elaborazione della dottrina scritturistica barthiana. Come si visto nel primo capitolo, il motivo principale della polemica barthiana al tempo del *Römerbrief* contro l'interpretazione storico-critica della Scrittura consisteva nel fatto che questa svolge un compito che è necessario ed utile alla preparazione della comprensione, ma che non è la comprensione stessa. Essa, infatti, assolutizzando la distinzione tra Scrittura e rivelazione e assumendo come esclusivo campo d'indagine la parola umana, ne ignora la struttura testimoniale, e cioè il fatto che la Scrittura, in quanto documento umano, indica un «oggetto» che va oltre se stessa. Tale motivo è pienamente ripreso da Barth anche in questo contesto: affinché il processo di comprensione non venga frainteso con uno sterile «prender conoscenza» è necessario andare oltre l'analisi della situazione in cui si trova l'interlocutore, in direzione della cosa stessa che egli indica e che, per chi comprende, diventa un evento. Ciò è possibile tuttavia, se anzitutto si riconosce la parola umana della Scrittura come parola che non è pronunciata invano. La comprensione di una parola, infatti, diventa tale quando la cosa espressa o designata dall'interlocutore non resta sconosciuta, e questo è possibile soltanto quando si presuppone che la parola dell'interlocutore non abbia come fine quello di attirare l'attenzione su di sé, ma sulla cosa che viene espressa. Per quanto l'attenzione al contenuto si riverberi ogni volta di nuovo sulla forma, è comunque a partire dal contenuto e non dalla forma che la comprensione diventa possibile. La parola è cioè il mezzo che permette l'intuizione della cosa, ma la comprensione, pur implicando anche il ritorno dalla cosa al soggetto che parla, avviene a partire dalla «luce della cosa».<sup>63</sup>

---

cose: la limitazione e il positivo, la sua *distinzione* dalla rivelazione, poiché essa è soltanto parola umana di questa, e la sua *unità* con la rivelazione, poiché questa le è fondamento, oggetto e contenuto» (*KD I/2*, p. 512).

<sup>62</sup> Barth, come vedremo in seguito, ha fatto valere questo assunto generale contro l'interpretazione della *perspicuitas scripturae* nel senso dell'ortodossia veteroprotestante rifacendosi ad Agostino (cfr. *KD I/2*, pp. 563-564).

<sup>63</sup> *KD I/2*, p. 515.

Ora, secondo Barth, ognuno dei tre momenti in cui si articola il processo ermeneutico, l'ascoltare (*hören*), il comprendere (*verstehen*), e l'interpretare (*auslegen*), riceve nella Scrittura un preciso significato. L'ascoltare coincide con l'essere posti, attraverso un intermediario, di fronte alla rivelazione, il comprendere con lo studiare la parola umana in funzione della rivelazione, l'interpretare con lo spiegare (*erklären*) la parola umana nella sua relazione alla rivelazione. Questa tripartizione del processo ermeneutico in un primo momento dove si ascolta ciò che la parola umana dice, in un secondo dove comprendiamo la parola a partire da ciò che essa dice (*Gesagte*), e in un terzo dove la interpretiamo nella sua relazione a ciò che viene detto, non è valida secondo Barth soltanto all'interno dell'ermeneutica biblica, ma anche di quella generale. Se la priorità del Detto rispetto alla parola vale come «principio di ogni ermeneutica» (*Grundsatz jeder Hermeneutik*),<sup>64</sup> allora chi non la scorge e al posto della «cosa» vede una macchia scura – come appunto avviene nel caso dell'interpretazione «storica» della Bibbia – non è in grado di fornire alcuna interpretazione degna di questo nome. In questo senso, il fatto che la rivelazione sia l'oggetto significato dalla Scrittura e che quest'oggetto abbia la possibilità di parlare e di farsi comprendere da sé, acquista un valore ermeneutico esemplare: esso non comporta infatti soltanto che il linguaggio che vi si riferisce riceva un'autorità straordinaria, ma che per suo tramite sia dato il segno di una redenzione che riguarda tutto il linguaggio umano. Sulla base della promessa che è offerta alla parola umana nella Scrittura si può leggere in modo diverso anche la parola di Omero o di Goethe e addirittura, si spinge a dire Barth, quella del quotidiano. Proprio la dimenticanza da parte della cosiddetta ermeneutica generale della relazione originaria tra parola e cosa ha comportato che, nell'età moderna, l'ermeneutica biblica abbia dovuto distinguersi dalla prima:

«L'ermeneutica biblica deve difendersi dalla pretesa totalitaria di un'ermeneutica generale, deve cioè essere proprio questa ermeneutica particolare, perché l'ermeneutica generale è da così lungo tempo ammalata mortalmente da mancare di fare attenzione, attraverso il problema certamente assai particolare che l'ermeneutica biblica le pone, al problema le è proprio. Ecco perché l'ermeneutica biblica deve arrischiarsi ad essere un'ermeneutica particolare, esattamente per volere una migliore ermeneutica generale».<sup>65</sup>

<sup>64</sup> KD I/2, p. 518.

<sup>65</sup> KD I/2, p. 523.

Sulla base di questa intuizione di fondo possiamo sinteticamente delineare la teoria scritturistica barthiana nei tre momenti in cui è articolata e cioè quello che prende in analisi la struttura testimoniale della Scrittura («la Scrittura come parola di Dio»), quello che si riferisce all'autorità della Scrittura di fronte alla chiesa («l'autorità nella chiesa»), quello che ha come oggetto la libertà della chiesa di fronte alla Scrittura («la libertà nella chiesa») e che include la trattazione specifica dell'*ars interpretandi*.

Il problema centrale nella delineazione del primo momento è quello del canone scritturistico: abbiamo già visto come Barth affidi al termine «canone» il significato di «regola della verità», riferendolo tanto al contenuto dogmatico quanto all'inventario dei testi riconosciuti come sacri. Il canone non è creato, ma stabilito dalla chiesa attraverso il riconoscimento dei testi biblici come attestanti la rivelazione, sebbene questo riconoscimento sia possibile soltanto in forza della Scrittura stessa. Ciò comporta che il canone sia una grandezza chiusa soltanto in senso relativo, poiché esso, proprio in quanto decisione della chiesa, rimane aperto.<sup>66</sup> Questa interpretazione del canone, che è stata introdotta con la Riforma, soddisfa, secondo Barth, a due esigenze: da una parte rimettere in primo piano il valore indicativo del canone come decisione ecclesiale (e dunque come atto in cui la chiesa ci dice effettivamente quale libro è canonico), dall'altra togliere l'illusione che la decisione della chiesa assurga per questo ad istanza divina. I motivi che hanno portato la chiesa protestante nella sua storia successiva a reinterpretare (secondo Barth, catastroficamente) il canone come una legge divina sono dovuti al fatto di non aver più scorto in esso l'indicazione della totalità di significato dei libri biblici e, conseguentemente, nell'aver frainteso la questione dell'ispirazione divina della Scrittura. L'argomentazione di Barth su questo punto è in sintesi la seguente: il canone sorge quando la chiesa percepisce negli scritti veterotestamentari e in quelli neotestamentari la testimonianza della rivelazione che è il loro

---

<sup>66</sup> Barth si riferisce alla possibile scoperta di scritti neotestamentari (come alcune lettere di Paolo) di cui conosciamo l'esistenza, ma che la tradizione non ci ha restituito (KD I/2, pp. 529-530). La possibile ridefinizione del canone scritturistico è comunque una questione che è rimessa alla chiesa; infatti, sebbene il suo giudizio non sia assoluto ma formatosi sulle opinioni dei *majores*, dei credenti del passato, il riconoscimento o il disconoscimento della canonicità di uno scritto non può avvenire sulla base di semplici convinzioni personali.

contenuto comune; in virtù di quest'ultimo essi ricevono la qualità di «sacra scrittura» in modo unitario. La decisione della chiesa circa l'unità della Scrittura non elimina le differenze esistenti all'interno di essa per quanto la chiesa stessa non sarebbe sorta se non avesse ascoltato come un insieme unitario quella testimonianza. Grazie alla Scrittura, infatti, la chiesa dispone del «ricordo» della rivelazione, sul cui fondamento essa ne attende la manifestazione finale. Ciò che invece sta in mezzo al ricordo e all'attesa, il presente della rivelazione, non è a disposizione della chiesa, la quale può solo sperare che la Scrittura parli agli uomini nella totalità e nell'unità di tutte le sue parti. Per questo la chiesa si dovrà opporre ai tentativi di separare alcune parti della Scrittura da altre o di preferire le une alle altre.<sup>67</sup>

Tale opposizione trova il suo motivo di fondo nel fatto che la testimonianza della rivelazione nella Scrittura è resa da uomini che con essa svolgono una duplice funzione: una passiva, in quanto spettatori e uditori della rivelazione nel suo contesto storico, e una attiva in quanto incaricati di annunciare la rivelazione. Questo significa però che il contenuto della Scrittura risulta indissolubilmente legato alla sua forma e che perciò la concezione dello storicismo moderno, colpevolmente assunta dalla teologia, secondo la quale si deve leggere la Scrittura cercando dietro al testo i fatti che vi si trovano attestati, è da rifiutare come illusoria in quanto ignora l'unità testuale di contenuto e forma. Senza ignorare i problemi di carattere storico che la comprensione del testo presenta, occorre dunque secondo Barth nuovamente considerare che la verità storica emerge dal «senso vero e dall'unità dei testi biblici in quanto tali».<sup>68</sup>

In questo modo si comprenderà come la Scrittura non manifesti un «assoluto», né produca l'assolutizzazione di una qualche grandezza umana, ma testimoni la rivelazione storica di Dio e con ciò evidenzi la propria indiretta identità con parola di Dio: la Scrittura è infatti testimonianza della rivelazione nella misura

---

<sup>67</sup> L'unità della Scrittura nelle sue diverse parti è in effetti il riflesso dell'unità dei diversi tempi della rivelazione e cioè della storia della salvezza. Questo aspetto del problema è affrontato da Barth nel § 14 intitolato «Die Zeit der Offenbarung» (KD I/2, pp. 49-133). Su ciò si veda l'ottimo saggio di A. MAFFEIS, «Dio ha tempo per noi» (KD I/2, 50). *Tempo ed eternità nella teologia di Karl Barth*, in «Quaderni teologici», VIII (1998), pp. 89-130.

<sup>68</sup> KD I/2, p. 548.

in cui diventa un evento. Per questo il giudizio «la Scrittura è parola di Dio» è un giudizio di cui noi non possiamo disporre completamente, perché declinabile solo al passato (ricordo) o al futuro (attesa), e non al presente. Storia ed escatologia si riferiscono all'attualità dell'evento della rivelazione (per questo noi diciamo, al presente, «la Scrittura è parola di Dio») intorno al quale noi giriamo con i nostri pensieri e le nostre parole, sapendo di non poterlo provocare. Possiamo cioè riferirci a quell'evento e possiamo interpretarlo proprio quando siamo coscienti che possiamo soltanto riferirci ad esso ed interpretarlo.<sup>69</sup>

Questo è anche il senso che Barth affida all'ispirazione scritturistica: infatti, la teopneustia (cfr. 2 *Tm* 3, 14-17; 2 *Pt* 1, 19-21) non indica altro che la particolare disposizione all'ubbidienza di uomini che sono stati scelti per una funzione assolutamente singolare e che deriva dall'immediatezza della loro relazione alla rivelazione unica e temporalmente limitata di cui sono stati testimoni. Si tratta di una disposizione in cui essi restano liberi e capaci di autodeterminarsi e che non comporta la perdita del carattere umano della loro testimonianza. I testimoni biblici si sono infatti posti sotto la sovranità di Dio e per questo, essendo portati e governati dallo Spirito, è possibile parlare del carattere ispirato dei loro scritti. La teopneustia non consente dunque di stabilire alcuna differenza fondamentale tra i pensieri e le parole dei profeti e degli apostoli e ciò che essi hanno scritto: non si può cioè considerare ispirati soltanto i loro pensieri (secondo una concezione psicologica o mantica dell'ispirazione) né considerare ispirati soltanto i loro scritti (secondo una concezione letteralista dell'ispirazione).<sup>70</sup> La teopneustia è piuttosto il ricordo costante del centro misterioso di fronte al quale siamo posti quando leggiamo gli scritti dei testimoni e cioè il rimando alla realtà della rivelazione e all'evento che la rende presente.

In questo senso, la semplice presenza della Scrittura e, di fronte a questa, la semplice presenza della nostra facoltà di rico-

---

<sup>69</sup> «Gerade weil und wenn es uns deutlich ist, daß wir mit allem unserem Auslegen nur diese *Ereignis* meinen und auslegen können, muß es uns ebenso deutlich sein, daß wir unsererseits dieses Ereignis immer nur *meinen* und *auslegen* können» (*KD* I/2, p. 558).

<sup>70</sup> Si può notare come Barth qui prenda in qualche modo le distanze dall'interpretazione protestante classica di 2 *Tm* 3, 14-17 che interpreta esclusivamente in senso attivo il *πάσα γραφή θεόπνευστος*: è vero che nella sua forma attiva l'aggettivo verbale *θεόπνευστος* indica che lo Spirito si dona a conoscere nella Scrittura, ma il senso preminente è quello passivo per il quale la Scrittura è dominata dalla Spirito di Dio (cfr. *KD* I/2, p. 559).



noscerla come oggetto, non autorizzano in alcun modo ad affermare che la Scrittura sia parola di Dio. Soltanto la fede permette questa affermazione, o meglio la parola di Dio che è riconosciuta e ricevuta nella fede.

La priorità del mistero oggettivo contenuto nel giudizio «la Scrittura è parola di Dio», non comporta quindi che alla fede sia negata la qualificazione di libera decisione (*freie Entscheidung*), ma riporta quest'ultima verso l'atto di condiscendenza divina che la rende possibile. Questo permette secondo Barth di estendere il concetto di ispirazione non soltanto al testo scritto, ma anche al suo ascolto, considerato che la rivelazione per mezzo dello Spirito degli atti benefici di Dio si articola in tre momenti: un primo dove il mistero si dischiude all'apostolo, un secondo dove quest'ultimo diventa testimone e infine un terzo dove l'autodischiusura del mistero giunge a testimoniare se stessa nell'uditore e nel lettore. Proprio «questa autodischiusura (*Selbsterschließung*) nella sua totalità è la teopneustia, l'ispirazione della parola profetica e apostolica».<sup>71</sup>

A questo significato dell'ispirazione se ne è aggiunto nella storia della teologia occidentale un altro che vede l'ispirazione come un intervento speciale dello Spirito nella raccolta delle parole e degli scritti profetico-apostolici, e che ha finito per favorire un'ingenua *Verweltlichung* del concetto di rivelazione. Attribuendo infatti in modo meccanico l'ispirazione alla Scrittura si è fatto di essa un dato statico che, a dispetto della sua origine soprannaturale, risulta del tutto disponibile per l'uomo.

Questa tendenza, come si è già notato, è particolarmente evidente per Barth nel protestantesimo moderno dove la riscoperta della concezione universalistica e dinamica dell'ispirazione, propria della Riforma, torna ad essere oscurata da una concezione rigorosamente soprannaturalista (nella dottrina ortodossa dell'ispirazione verbale) alla quale segue, come inevitabile rifiuto, una rigorosamente naturalista e dunque secolarizzata (quella che ha dato luogo alla moderna critica biblica). Proprio la considerazione della Scrittura come un «papiener Papst»<sup>72</sup> ha insomma fornito, secondo Barth, la legittimazione migliore a quel movimento di desacralizzazione della Scrittura che pure l'ortodossia intendeva

---

<sup>71</sup> KD I/2, p. 573.

<sup>72</sup> KD I/2, p. 583.

contrastare.<sup>73</sup> Il fatto che l'ispirazione verbale della Scrittura come attribuzione di un carattere d'infallibilità alla parola biblica in quanto parola umana sia inaccettabile,<sup>74</sup> non significa tuttavia che divenga lecito imporre ad essa una nostra verità ritenuta infallibile. Si tratterà piuttosto di lasciar parlare il testo, in modo tale che esso possa dirci nel presente ciò che ha detto un tempo:

«La porta dei testi biblici può aprirsi soltanto dall'interno, ma una cosa è sostare di fronte a questa porta, un'altra è andarsene via verso altre porte. Una cosa è bussare a questa porta desiderosi di entrare, un'altra è rimanere pigramente seduti di fronte ad essa».<sup>75</sup>

Lasciar parlare la Scrittura significa dunque lasciarla libera di esercitare l'autorità che le è propria 'di fronte' alla chiesa ma anche 'per' la chiesa.

Con ciò veniamo ad affrontare il secondo momento della dottrina scritturistica barthiana e cioè il problema dell'autorità della Scrittura nella chiesa. Il fondamento dell'autorità della Scrittura consiste, come abbiamo visto, nella conoscenza diretta che i profeti e gli apostoli hanno avuto della rivelazione. La nascita della chiesa è dovuta al fatto che essi hanno ubbidito alla manifestazione del Signore, così come la sua esistenza successiva è dovuta a quell'attuale star di fronte di Dio all'uomo in cui, in ogni tempo, quest'ultimo si dispone all'ubbidienza. Il rapporto di ubbidienza dei profeti e degli apostoli possiede tuttavia un carattere singolare, che non è identico a quello che si realizza successivamente nella chiesa. Il tempo della chiesa è appunto diverso, e non costituisce semplicemente un «prolungamento e una prosecuzione di quel tempo».<sup>76</sup> Ciò fa sì che la relazione del tempo successivo a quello originario sia possibile soltanto indirettamente e cioè attraverso la testimonianza dell'immagine (*Abbild*) autentica della rivelazione e del modello (*Urbild*) dell'ubbidienza che formano il contenuto

---

<sup>73</sup> Su questo punto cfr. G.W. BROMILEY, *The Authority of Scripture in Karl Barth*, in D.A. CARSON - J.D. WOODBRIDGE (edd), *Hermeneutics, Authority and Canon*, Inter-Varsity Press 1986, pp. 275-294.

<sup>74</sup> Non bisogna confondere, dunque, l'ispirazione verbale nel senso inteso da Barth con il concetto di inerranza della Scrittura; osserva J. HAMER, *L'occasionalisme théologique de Karl Barth*, Paris 1949: «L'inerrance de la Bible – qui est certes la conséquence de l'inspiration – à laquelle l'esprit chrétien attache le plus de prix – est un concept qui n'a aucun sens dans le système de Barth» (p. 79).

<sup>75</sup> *KD* I/2, p. 593.

<sup>76</sup> *KD* I/2, p. 604.

della Scrittura. L'effusione dello Spirito che avviene per tutti i tempi nella chiesa è tale infatti perché quest'ultima si attiene alla singolarità della rivelazione e della sua testimonianza.

Questo consente, secondo Barth, di impostare correttamente il problema del rapporto fra Scrittura e tradizione, evitando quella relativizzazione della testimonianza scritturistica che si è realizzata nel cattolicesimo e nel neoprotestantesimo attraverso un'interpretazione fallace della contemporaneità alla rivelazione. Il mantenimento del carattere indiretto della relazione tra tempo presente e rivelazione permette infatti la distinzione fra un'autorità che, per mezzo della Scrittura, è nella chiesa e un'autorità che è della chiesa: proprio questa distinzione è infatti sempre in pericolo di venir oscurata da quell'incessante e inarrestabile dialettica

«in forza della quale si compie il rovesciamento dell'accoglienza gratuita in volontà arbitraria di possesso, del riconoscimento dell'autorità divina di Dio in rivendicazione della *propria* autorità divina, dell'ubbidienza in autonomia (*Selbstregierung*)». <sup>77</sup>

---

<sup>77</sup> KD I/2, pp. 643-644. In un lungo *excursus* (KD I/2, pp. 606-637), Barth offre una breve storia del rapporto fra Scrittura e tradizione nella teologia occidentale. La tesi che egli sviluppa è in sintesi la seguente: mentre nel pensiero patristico si registra l'attribuzione di un'uguale dignità alla tradizione orale e a quella scritta, a partire dal *Commonitorium* (434) di Vincenzo di Lérins, si registra una prevalenza della prima sulla seconda. Ciò viene realizzato in due modi: aggiungendo ai due criteri che fino ad allora erano valsi per stabilire l'autenticità apostolica di una opinione ecclesiale, l'*universitas* e l'*antiquitas*, quello della *consensus* (riferita soltanto ai responsabili dell'insegnamento nella chiesa) e riducendo ad un unico comune denominatore (il *corpus depositi*) la Scrittura e la tradizione. In questa maniera si apre la strada a quello scambio fra la rivelazione e la sua testimonianza che impronerà la prassi ecclesiale successiva e sarà sancita, pur con qualche titubanza, dal Concilio Tridentino. Secondo Barth, infatti, in questo processo storico si viene progressivamente a dimenticare che sebbene esista una tradizione anteriore al canone scritturistico, soltanto quest'ultimo ha permesso alla chiesa di costituirsi come tale. La pretesa di conoscere direttamente il Cristo e di accedere direttamente allo Spirito segna secondo Barth anche il momento in cui la Scrittura, che in sé è perfettamente chiara (secondo l'originaria intuizione riformistica), viene invece ritenuta oscura al fine di legittimare il ricorso necessario alla tradizione sul piano ermeneutico. Questo processo, peraltro, è secondo Barth comune tanto al cattolicesimo post-tridentino quanto al protestantesimo dell'età moderna con l'unica differenza che mentre nel primo l'autorità assume un aspetto esteriore e oggettivo, nel secondo risulta soltanto una grandezza interiore e mal definita. Che fra di essi ci sia tuttavia una affinità di fondo risulta evidente anche dal fatto che nel cattolicesimo moderno si dà pieno rilievo ad un'altra conseguenza contenuta nell'equiparazione fra Scrittura e tradizione: l'idea di un *depositum fidei* inteso come un organismo vivente in grado di svilupparsi storicamente, pur restando identico a se stesso. Questa idea non a caso raggiunge il suo apice nell'Ottocento grazie alla scuola di Tubinga (con J.S. Drey, ma soprattutto con J.A. Möhler) dove l'interpretazione idealistica della rivelazione (derivata in particolare da Hegel, ma anche da Schleiermacher) si salda con il rilievo assoluto dato alla tradizione. Questo comporta che la chiesa assuma una centralità assoluta. Scrittura e tradizione vengono infatti

La soluzione che Barth propone per ovviare all'esito autoreferenziale innescato da questa dialettica è oramai nota: riservare alla Scrittura il posto d'onore che le spetta in quanto segno della rivelazione. Nella forma della Scrittura la rivelazione infatti resiste a tutti i tentativi di astrazione dalla sua singolarità che la chiesa mette in opera. Questo, tuttavia, non significa negare l'esistenza di un'autorità della chiesa (e dunque di un'interpretazione autorevole), subordinata alla parola di Dio, ma pienamente autentica e legittima essendo in rapporto di analogia con quest'ultima.<sup>78</sup>

Il punto su cui far leva per giustificare una tale autorità non è la posizione della fede individuale, ma il «*comune ascoltare e accettare* la parola di Dio»<sup>79</sup> che ha luogo nella chiesa e che diventa reale nella confessione di fede (*Bekennntnis*). Questo termine, in senso lato, indica la responsabilità che spetta ad ognuno di rendere conto della propria fede agli altri, in modo conforme alla parola di Dio che ha ascoltato e accettato. La confessione di fede comune attesta quindi simbolicamente la superiorità della parola di Dio di fronte alla fede individuale: essa, nondimeno, richiede un ascolto rispettoso fra i credenti e un dialogo (*Gespräch*), che riferendosi alla fede, non ha luogo per il gusto di dialogare né per lo scambio reciproco di «prospettive»,<sup>80</sup> ma ha come fine l'accordo (*Einigung*) riguardo alla retta fede, accordo che sebbene sempre provvisorio e parziale, laddove viene realizzato, assume esattamente la forma di una confessione che esige autorità.

---

ora chiaramente intese come un predicato della chiesa che ha assunto la funzione apostolica e parla oggi al posto di Gesù Cristo, dove il luogo d'identità preciso con la rivelazione non sta nella chiesa in generale, ma nell'organo dell'episcopato riunito intorno al papa. In questo quadro il pronunciamento del dogma dell'infallibilità pontificia è del tutto conseguente: tanto conseguente, secondo Barth, da chiedersi che cosa poteva essere opposto a questo risultato. Né l'idea di una ragione universale, né quella di un individualismo romantico, né il concetto positivistico di scienza, né la protesta degli stati nazionali che, avviati verso un bieco totalitarismo rimproverano a Roma il suo autoritarismo, né il richiamo protestante alla «libertà di coscienza» potevano in effetti presentare elementi validi a contrastare la pretesa massimalistica del cattolicesimo. Tutta questa opposizione, presente anche ai nostri giorni, non è altro, secondo Barth, che un «cieco baccano» (p. 636), in cui non si sfiora nemmeno un po' il problema centrale che appunto riguarda la relativizzazione (idealizzazione, dialettizzazione) della Scrittura come forma concreta della rivelazione. Sul senso di questa provocazione di Barth nei confronti del cattolicesimo, cfr. H. KÜNG, *Die Rechtfertigung*, Einsiedeln 1957; trad. it. *La giustificazione*, Brescia 1969, pp. 337 ss.

<sup>78</sup> «Non è l'autorità della chiesa ad essere problematica, ma tutti gli altri tipi di autorità» (*KD I/2*, p. 654).

<sup>79</sup> *KD I/2*, p. 655.

<sup>80</sup> «La chiesa non è un seminario di teologia, né, tantomeno, un club in cui si discute di religione» (*KD I/2*, p. 660).

Nel suo senso più preciso, per il quale accordi e dichiarazioni comuni vengono ad imporsi alla fede individuale come voce dell'Altro che è nella chiesa, la confessione è propriamente una decisione (*Entscheidung*). Essa infatti è tale sia perché pretende di assumere un rilievo concreto nella storia della chiesa, sia perché esige per essere valida un espresso riconoscimento da parte dei soggetti in questione. Con questo termine Barth indica dunque che la chiesa, per la confessione di fede che propone, non ha altra garanzia da offrire al riconoscimento personale che il proprio confronto con la Scrittura e il fatto che l'autorità esigita dalla confessione sia spirituale, in quanto richiama da parte del credente una conferma diretta che proviene dall'incontro personale con la parola di Dio nella Scrittura. Spirituale non significa però astratto; la confessione di fede ha infatti sempre un carattere contingente ed attuale, ma non è un atto infondato. Due sono gli elementi che secondo Barth la sostengono: il canone biblico e le confessioni di fede che si sono succedute nella storia della chiesa.

Del canone si è detto in precedenza. L'altro elemento è la presenza dei «padri della chiesa», cioè di coloro che in passato hanno autorevolmente interpretato la Scrittura e raggiunto l'accordo sulla fede. Questa presenza è essa stessa un «fatto» che non necessita di una giustificazione teologica, ma solo di un commento: il rispetto che si deve nei loro confronti non è cioè dovuto al possesso di particolari qualità morali o intellettuali, ma all'insegnamento che da loro è possibile trarre circa la comprensione della Scrittura. La loro autorevolezza deriva dunque dall'essere segno e riflesso del modello della dottrina di cui Cristo è la fonte e il fondamento, per quanto essa non sopporti di essere istituita permanentemente, poiché, se lo fosse, il suo carattere spirituale sarebbe in pericolo.<sup>81</sup> Nondimeno, anche a questo riguardo, l'attualismo non è assoluto: esiste infatti una continuità fra la chiesa del passato e quella del presente che si esprime per mezzo di certe dichiarazioni comuni circa la fede che si possono chiamare confessione (*Konfession*) nel senso ancora più ristretto del termine:

---

<sup>81</sup> Barth tuttavia non considera la chiesa evangelica esente da quello «scambio», che secondo lui è in atto nel cattolicesimo, fra rivelazione e testimonianza della rivelazione. Anche l'autorità ermeneutica di dottori della chiesa come Lutero e Calvino può divenire (e di fatto è spesso divenuta) autonoma, dando luogo ad un «luteranesimo» o a un «calvinismo», cioè ad «ipostasi» (*KD* II/2, p. 689), dove, per usare l'espressione barthiana, Socrate è posto al di sopra della verità.

«Una confessione ecclesiale è una formulazione e una proclamazione, fatta sulla base di una consultazione e di una risoluzione comune, della visione (*Einsicht*), accordata alla chiesa in un certo contesto, sulla rivelazione testimoniata dalla Scrittura».<sup>82</sup>

Così intesa, la confessione non parla di una rivelazione immediata, né di una rivelazione a partire da qualche istanza storica: essa è piuttosto un «commentario» alla Scrittura e cioè un tentativo, non di ripetere ciò che quest'ultima dice, ma di spiegarlo. Come tale essa è un evento che risulta dall'incontro della chiesa con la Scrittura e in cui la prospettiva che essa elabora è qualcosa che le è dato. Per questo, pur avendo luogo a partire da una determinata situazione e a partire da una determinata prospettiva, rivendica una validità universale;<sup>83</sup> la confessione, infatti, non può pensarsi come espressione di una parte, di una corrente o di una realtà locale della chiesa e per questo il suo carattere temporalmente e geograficamente limitato non può essere avvertito come un limite della sua pretesa universalistica. Soltanto quando, afferma Barth, ci si pone dal punto di vista «presuntuoso e perciò sterile dell'infinità»,<sup>84</sup> la confessione diventa relativa. Se si fuoriesce da questa visione, la confessione risulta limitata non dalla particolarità della sua formulazione,<sup>85</sup> ma dalla «cosa» cui si riferisce, e quindi dalla contrapposizione con altre dottrine che mettono in pericolo l'unità riguardo all'intelligenza della Scrittura. Per questo stesso motivo l'anatema costituisce il necessario corollario di ogni confessione, inteso come il momento culminante della decisione testimoniale<sup>86</sup>

---

<sup>82</sup> *KD* I/2, p. 693.

<sup>83</sup> «Ciò che la confessione formula e proclama, solleva la pretesa di *essere* dogma ecclesiale» (*KD* I/2, p. 699).

<sup>84</sup> *KD* I/2, p. 700.

<sup>85</sup> Si può osservare che Barth constataste invece questa tendenza oramai come maggioritaria nella teologia evangelica al tempo delle note vicende del rapporto tra chiesa evangelica e nazionalsocialismo. L'obiezione che la Confessione di Barmen (1934) fosse espressione soltanto di una determinata prospettiva teologica, nella fattispecie quella barthiana, e quindi non potesse arrogarsi alcuna validità 'generale', fu sollevata da autorevoli teologi come P. Althaus. Essa fu avvertita da Barth come prova dell'incapacità anche solo a scorgere il problema di un'unità riguardo alla dottrina di fede che invece, per quanto in modo parziale e provvisorio, secondo Barth quella confessione s'incaricò di realizzare. Per un apprezzamento retrospettivo di quell'evento che egli ritenne decisivo ed esemplare per la propria esistenza teologica e per quella della chiesa evangelica, si vedano gli scritti raccolti in K. BARTH, *Texte zur Barmer Theologischen Erklärung*, Zürich 1984.

<sup>86</sup> Si veda ciò che Barth afferma nella conferenza *Reformation als Entscheidung*, del 1933 (in H. FÜRST [ed], «*Dialektische Theologie*» in *Scheidung und Bewährung 1933-1936*, München 1966, pp. 103-121; trad. it. in K. BARTH, *Volontà di Dio e desideri*

in cui assieme alla dottrina avversata, viene respinto anche il tentativo illusorio di trovare una sintesi. Afferma Barth:

«Non c'è alcun punto di vista sovra-confessionale e sedicentemente ecumenico che permetta di dominare con lo sguardo la dialettica dei conflitti ecclesiastici, alcuna prospettiva a partire dalla quale si potrebbero ricapitolare le opposizioni confessionali come gli elementi dello sviluppo organico di una totalità in cui finirebbero per rientrare le singole parti. Bisognerebbe prendere un posto fuori della chiesa e dunque sottrarsi alla necessità di pronunciarsi sul contenuto di quella e quell'altra decisione della chiesa per poter pensare e giudicare dal punto di vista sovraconfessionale; bisognerebbe essere, cioè, senza confessione ... ».<sup>87</sup>

In questo senso, affinché sia possibile raggiungere un accordo sulla fede, la confessione non può rinunciare ad intendersi come espressione universale della verità (venendo nel medesimo tempo limitata dalla speculare rivendicazione delle altre confessioni), e quindi non può abdicare alla pretesa di possedere una precisa autorità in ordine alla parola di Dio.

Proprio in quanto autorità di una parola umana qualificata la confessione chiede di essere conosciuta, cioè esige non un sacrificio dell'intelletto, ma l'esercizio della responsabilità ermeneutica personale. Il fatto che «nessuno abbia mai letto e leggerà la Bibbia soltanto con i propri occhi»<sup>88</sup> indica infatti che l'esercizio della responsabilità ermeneutica personale, comunque avvenga, non può fare a meno di un orizzonte interpretativo che la orienta; per questo, la confessione chiede di venir riconosciuta come «orizzonte del nostro parlare e pensare».<sup>89</sup>

Tuttavia, la confessione non si arroga alcuna infallibilità interpretativa e in questo senso rimane un «concetto escatologico», ovvero una «*tappa* di un *cammino* che in quanto tale può essere

---

*umani*, Torino 1986, pp. 45-66): «Per l'uomo prendere una decisione significa farla finita una volta per tutte con il considerare varie possibilità e riflettere su di esse in modo da non scartarne nessuna; farla finita con la ricerca di una unità superiore, che includerebbe tutte queste possibilità, anzi con lo stesso preteso concetto di questa superiore unità. Al posto di tutto ciò, l'uomo che ha preso una decisione è giunto ad un giudizio, ad una *scelta*, ad anteporre questo e a posporre quello, a mettere questo in primo piano e a subordinargli quello. Decidersi, significa privarsi liberamente della propria libertà. Colui che è deciso si è *legato*» (*ibidem*, p. 108; p. 53).

<sup>87</sup> *Ibidem*, p. 707. Efficace analisi della posizione barthiana a questo riguardo in W. LIENEMANN, *Hören, Bekennen, Kämpfen. Hinweise auf Bekenntnis und Lehre in der Theologie Karl Barths*, in «Evangelische Theologie», XL (1980), pp. 537-558.

<sup>88</sup> *KD* I/2, p. 728.

<sup>89</sup> *KD* I/2, p. 729.

relativizzata e superata da una tappa successiva in forma di mutata confessione».<sup>90</sup> Così concepito, l'esercizio dell'autorità ecclesiale ha luogo nella sfera della libertà, cioè là dove «c'è una coscienza, una consapevolezza della sua dignità e legittimità, un assenso (*Zustimmung*) alla sua voce (*Stimme*)».<sup>91</sup> La figura originaria dell'ubbidienza che ritroviamo nella Scrittura è appunto secondo Barth quella che ci permette di stabilire anche il limite dell'autorità che la Scrittura rivendica nella chiesa. Il riconoscimento dell'autorità della Scrittura non avviene infatti senza il movimento della fede e della testimonianza che è stato proprio dei profeti e degli apostoli e che fa sì che la chiesa non stia sotto l'autorità della Scrittura come «una roccia sotto la cascata».<sup>92</sup> Nondimeno, perché la sua autorità non venga relativizzata attraverso «l'argomento della vita», la Scrittura va considerata come un soggetto che parla e agisce all'interno della chiesa, cioè va considerata nella sua libertà di esercitare il potere (*Macht*) che le è proprio di imporsi come soggetto su altri soggetti. Ne deriva che la libertà responsabile che la chiesa, e in essa l'individuo, esercita interpretando e applicando la testimonianza della Scrittura non legittima un'autonomia che si pone semplicemente di fronte alla parola di Dio, ma uno stato di autodeterminazione (*Selbstbestimmung*) che è al servizio della parola di Dio. Il compito ermeneutico trova propriamente la sua collocazione in questo contesto.

#### 4. *Elementi di una teoria ermeneutica*

Alla sfera della libertà responsabile che sta sotto la parola di Dio appartiene l'esercizio dell'interpretazione scritturistica. La Scrittura, invero, in quanto parola di Dio, non necessita di alcuna spiegazione possedendo – secondo il termine luterano ripreso da Barth – un'oggettiva *perspicuitas*, una chiarezza (*Klarheit*) che

---

<sup>90</sup> *KD I/2*, p. 739. Più che ad una «relativizzazione» in senso superficiale Barth, con quest'affermazione, intende richiamare la necessità di non dimenticare la funzione testimoniale della confessione. Si noti che nonostante Barth rivolga, al solito, quest'osservazione contro il cattolicesimo, egli riconosca come quest'ultimo ammetta una nozione di perfettibilità del dogma che permette di parlare di un miglioramento della comprensione della confessione di fede e dunque di un «superamento» della comprensione precedente (cfr. *KD I/2*, p. 739).

<sup>91</sup> *KD I/2*, p. 741.

<sup>92</sup> *KD I/2*, p. 752.



è indipendente da qualsiasi interpretazione umana e che anzi è l'elemento che quest'ultima, se non vuole essere un'impresa vana, deve presupporre.<sup>93</sup> Poiché tuttavia la parola di Dio ha assunto nella Scrittura la forma di una parola umana, essa porta con sé il bisogno di essere spiegata (*Erklärungsbedürftigkeit*). C'è bisogno cioè di stabilire il senso che, a seconda dei diversi casi, chi parla dà al proprio discorso – l'interpretazione (*Auslegung*) – e di farlo comprendere a colui che ascolta – l'applicazione (*Anwendung*).<sup>94</sup> La responsabilità che è affidata al compito ermeneutico rimane certamente parziale: non si può infatti escludere la possibilità che il senso e l'uso della Scrittura appaiano chiari a chi l'ascolta senza spiegazione, ma la debolezza delle capacità d'interpretazione individuali, unita alla distanza storica che ci separa dal senso delle parole della Scrittura, fa sì che la funzione di mediazione (*Vermittlungsdienst*) ermeneutica della chiesa risulti non solo possibile, ma necessaria.

In questo senso, per quanto la spiegazione della Scrittura debba essere intesa come un «atto di *sottomissione* liberamente scelto»<sup>95</sup> alla parola di Dio, essa non va confusa con una condizione di sterile acquiescenza nei confronti del testo. Se infatti è vero che l'incontro con la Scrittura deve comportare la crisi di tutte le visioni del mondo che l'interprete porta con sé, ciò non comporta l'annichilimento di fronte ad essa. Non si tratta infatti di ripetere ciò che la Scrittura dice, ma di spiegarla e il discrimine fra questi due procedimenti sta nel fatto che mentre la ripetizione esclude qualsiasi libertà, l'esplicazione la provoca: nel primo caso si tenta di parlare *die Sprache Kanaans*, nel secondo si parla la propria lingua.<sup>96</sup> La sottomissione alla Scrittura consiste piuttosto nel

---

<sup>93</sup> Un confronto su questo concetto tra Lutero e Barth è presente in B. ROTHEN, *Die Klarheit der Schrift. Teil 2. Eine Kritik*, Göttingen 1990, per quanto assai unilateralmente piegato dalla parte di Lutero.

<sup>94</sup> Barth si rifà in questo contesto soprattutto a Polanus (esponente dell'ortodossia riformata e autore [1609] dell'opera *Syntagma theologiae christianae*) che definisce l'interpretazione della Scrittura come «*explicatio veri sensus et usus illius, verbis perspicuis instituta ad gloriam Dei et aedificationem ecclesiae*» (cfr. KD I/2, p. 800).

<sup>95</sup> KD I/2, p. 802.

<sup>96</sup> «Sprich deine eigene Sprache», così Barth poteva esortare i suoi studenti durante il seminario di omiletica tenuto a Bonn nel 1932 (cfr. K. BARTH, *Homiletik. Wesen und Vorbereitung der Predigt*, Zürich 1966, p. 66). Questo testo rappresenta peraltro un'efficace applicazione dei criteri ermeneutici generali che Barth applica al caso particolare della predica. Si veda, più in generale, P. CARDON, *Karl Barth théoricien de la prédication*, in «Recherches de Science Religieuse», LXXXVI (1998), pp. 367-380.

fissare lo sguardo sul suo contenuto (*Inhalt*), atto che non impedisce la nascita di un dialogo ermeneutico tra testo e interprete, ma che ne stabilisce la gerarchia, determinandolo come dialogo *inter impares*:

«Voler far valere entrambe, l'una accanto all'altra e *pari passu*, la testimonianza della Bibbia, che ha il suo contenuto, e l'autonomia della nostra vita spirituale – questo è un programma ermeneutico impossibile (*ein unmögliches hermeneutisches Programm*)».<sup>97</sup>

Infatti, voler mantenere separate queste istanze significa istituire un «dualismo»<sup>98</sup> in cui la libertà per l'interpretazione si trasforma in un'autonomia che si ripiega su di sé ed è incapace di vedere il contenuto della Scrittura.

Sulla base di questo presupposto generale, Barth articola concretamente il processo ermeneutico in tre fasi. La prima è quella della osservazione (*Beobachtung*): si tratta dell'operazione preliminare alla comprensione dove si svolge una ricognizione sul testo che ha il fine di chiarire la sua forma letteraria e il suo particolare contesto storico. Dal punto di vista letterario, il testo viene studiato in ordine alla sua struttura linguistica, grammaticale, sintattica, operando confronti fra le sue diverse sezioni; da quello storico, in ordine all'insieme degli avvenimenti interni o esterni al quale esso di riferisce. Questo secondo aspetto, osserva Barth, porta già con sé il rischio di un attrito dell'ermeneutica biblica con l'ermeneutica generale: nella sua ricostruzione del contesto storico l'interprete può infatti avvicinarsi all'immagine storica che il testo propone avendo già stabilito in anticipo le condizioni di possibilità di un evento e cioè del concetto di «realtà» storica.<sup>99</sup> Se questo accade, però, l'intero processo di comprensione viene pregiudicato, poiché l'interprete viene meno a quell'atteggiamento di fedeltà (*Treue*) verso il contenuto del testo che non soltanto non intacca il carattere 'oggettivo' dell'analisi storica, ma ne permette la piena esplicitazione. L'ermeneutica biblica, infatti, sotto questo punto di vista

«percorre fino in fondo la via della rigorosa osservazione. Certo essa lo fa, per parte sua, a partire da una determinata presupposizione, ma è da

---

<sup>97</sup> *KD* I/2, p. 808.

<sup>98</sup> *KD* I/2, p. 80.

<sup>99</sup> Considereremo estesamente quest'aspetto nell'ultimo capitolo trattando del rapporto con R. Bultmann.

notare che questa presupposizione le permette di essere conseguentemente ermeneutica; ciò che proprio non si può dire di quella presupposizione dell'ermeneutica generale». <sup>100</sup>

Il rifiuto di livellare o neutralizzare il contenuto del testo, facendo riferimento alla determinatezza dell'immagine oggettiva che esso offre, non rappresenta dunque una particolarità dell'ermeneutica biblica: l'individuazione, nel caso della Scrittura, di quell'immagine in Gesù Cristo, «non è un privilegio del teologo» <sup>101</sup> e nulla impedisce che una simile prospettiva venga fatta propria dall'ermeneutica generale, in modo tale che l'ermeneutica biblica non avrebbe difficoltà a riconoscersi come caso speciale (*Spezialfall*) di quest'ultima. <sup>102</sup>

Il secondo momento del processo ermeneutico, che sta in posizione intermedia tra *sensus* ed *usus*, tra *explicatio* ed *applicatio*, è quello della riflessione (*Nachdenken*). Esso indica il momento in cui il Detto dalla Scrittura passa nel pensiero dell'interprete e quindi il contenuto della Scrittura e la precomprensione dell'interprete vengono a stretto contatto. Nella riflessione sul Detto, infatti, si rende manifesto che nessuno è in grado di osservare e presentare il testo in modo semplicemente neutrale o 'oggettivo'; nell'interprete che tenta di assimilare l'immagine oggettiva del testo, preesiste infatti un qualche tipo di rappresentazione ideale o di teoria conoscitiva, logica ed etica, che Barth riassume, significativamente, sotto il termine di «filosofia». L'interprete non può pretendere di liberarsi da questo retaggio (pretenderlo sarebbe, afferma Barth, come voler saltare oltre la propria ombra) e quindi non può pensare di realizzare la comprensione attraverso una sorta di *sacrificium intellectus*. Il *Denkschematismus*, infatti, non soltanto è inevitabile, in quanto «dal momento in cui apriamo bocca ci troviamo nell'ambito della filosofia», <sup>103</sup> ma è anche necessario per la comprensione del testo perché è ciò senza il quale non potremmo leggerlo, ovvero è il «veicolo» per mezzo del quale

---

<sup>100</sup> KD I/2, p. 813.

<sup>101</sup> Cfr. KD I/2, p. 815.

<sup>102</sup> Su questo punto le osservazioni di Barth sembrano avvicinarsi alla tesi di Schleiermacher per la quale, «l'ermeneutica speciale del Nuovo Testamento può consistere soltanto in più precise determinazioni delle regole generali in rapporto alle particolari condizioni del canone»; cfr. F.D.E. SCHLEIERMACHER, *Kurze Darstellung des theologischen Studiums*, Hildesheim 1969; trad. it. *Lo studio della teologia*, Brescia 1978, p. 157.

<sup>103</sup> C, p. 158.

possiamo concepire la realtà che esso ci presenta.<sup>104</sup> Il riconoscimento dell'impossibilità a non «mescolare l'Evangelo con la filosofia»<sup>105</sup> rende però evidente che il problema a questo riguardo non consiste nella natura «filosofica» del *Denkschematismus*, che è appunto ovvia, ma nel suo uso.<sup>106</sup> Secondo Barth occorre anzitutto essere consapevoli della distanza qualitativa che corre tra lo schematismo mentale e il contenuto della Scrittura,<sup>107</sup> in modo tale da evitare la tentazione di adattare lo schematismo mentale al testo: infatti, che esso si adatti è possibile soltanto in virtù della Scrittura. In secondo luogo, lo schematismo mentale non può pretendere di andare oltre la propria funzione di «tentativo» o di «ipotesi» interpretativa al fine di una migliore spiegazione del testo. Da una parte, quindi, lo schematismo mentale, ovvero qualsiasi tipo di filosofia, non presenta un interesse autonomo, e se lo acquista lo fa a discapito «dell'estraneità (*Fremde*) della Scrittura»;<sup>108</sup> dall'altra, in linea di principio, nessuno schematismo mentale, ovvero nessuna filosofia, è pregiudizievole per l'interpretazione, mentre tutte lo possono diventare quando assurgono a principio ermeneutico autonomo.

Quest'impostazione del problema giustifica secondo Barth un certo eclettismo ermeneutico. Poiché tutti gli schematismi mentali possono essere chiavi interpretative utili a migliorare ed allargare la comprensione del testo (e viceversa nessuno lo è di principio), occorre che l'interprete sia pronto, se il testo e le condizioni culturali glielo richiedono, a passare indifferentemente da uno schematismo mentale all'altro, lasciando così agire liberamente il potenziale critico del testo sullo schematismo:

---

<sup>104</sup> Barth riconosce che in effetti tutta l'esegesi nella storia della teologia è stata condizionata da un qualche presupposto di tipo filosofico e che senza «questo tipo di occhiale non potremo affatto leggere la Bibbia» (*KD* I/2, p. 817).

<sup>105</sup> *KD* I/2, p. 817.

<sup>106</sup> Cfr. H. BOUILLARD, *Karl Barth. Parole de Dieu et existence humaine*, III, Paris 1957: «C'est l'usage d'une philosophie, et non pas celui de la philosophie, qui lui paraît inévitable dans la méditation du théologien» (p. 52).

<sup>107</sup> Barth distingue qui tra la *Denkform* biblica e il *Denkschematismus*. Cfr. W. SCHLICHTING, *Biblische Denkform in der Dogmatik. Die Vorbildlichkeit des biblischen Denkens für die Methode der Kirchlichen Dogmatik K. Barths*, Zürich 1971, p. 33: «Nicht der Denkschematismus, aber die Denkform ist von der Bibel zu lernen. Der Denkschematismus liegt der Offenbarung voraus und wird durch sie umgeformt. Die Denkform dagegen ist die formende Ausrichtung des Denkschematismus auf die Offenbarung. Zwar ist der Denkschematismus von der Schöpfung her der Offenbarung zugewendet».

<sup>108</sup> *KD* I/2, p. 822.

«L'uso dello schematismo mentale è al servizio della spiegazione scritturistica in modo legittimo e utile se è un uso *critico* in cui l'oggetto della critica non è la Scrittura, ma il nostro schematismo; la Scrittura deve essere il soggetto di questa critica». <sup>109</sup>

L'impressione di un utilizzo soltanto strumentale della precomprensione filosofica che queste osservazioni provocano non è tuttavia completamente giustificata. Se infatti non si cade nel tranello di sopprimere la libertà della Scrittura nelle maglie del *Denkschema-tismus*, allora

«non si può parlare della filosofia come di un *pericolo* nella spiegazione della Scrittura, ma invece di una sua *necessità*. La filosofia e cioè, fondamentalmente, ogni filosofia può essere criticata nel servizio alla parola di Dio e può acquistare una forza critica legittima, può essere illuminata e può anche realmente illuminare, può essere messa in movimento e può, lei stessa, mettere in movimento». <sup>110</sup>

Per quanto dunque il teologo, e il dogmatico in specie, debbano sempre guardarsi dal pericolo che lo schematismo mentale si trasformi in un sistema o in una visione del mondo che determina in anticipo l'oggetto della Scrittura, egli non può privarsi preventivamente del contributo che una particolare concettualità e un particolare linguaggio filosofico possono offrirgli. Sotto questo punto di vista il dogmatico può ben definirsi come un «*theologischer Philosoph*», <sup>111</sup> per quanto debba esser consapevole che il momento della riflessione sul contenuto della Scrittura è forse l'unica occasione in cui «apprendere un pensiero veramente libero – cioè liberato dai conflitti e dalle costrizioni dei sistemi e dunque liberato a favore dell'oggetto». <sup>112</sup>

Il terzo e conclusivo momento del processo ermeneutico è dato dall'appropriazione (*Aneignung*). Alla fase dell'*observatio* e a quella della *meditatio* segue infatti quella dell'*applicatio* che verifica nel loro effettivo valore le due precedenti, in quanto senza l'appropriazione l'osservazione rimarrebbe una semplice considerazione storica e la riflessione un'oziosa speculazione. L'appropriazione è dunque il momento in cui ha luogo la reale assunzione della testimonianza della Scrittura e dove si manifesta, di conseguenza,

---

<sup>109</sup> KD I/2, p. 823.

<sup>110</sup> KD I/2, p. 824.

<sup>111</sup> KD I/2, p. 867.

<sup>112</sup> KD I/2, p. 825.

l'attestazione dell'efficacia della sua parola. In un certo senso esso è il momento «pratico» che segue a quello «teorico», anche se la distinzione tra teoria e prassi, nota Barth, è del tutto fuori luogo in questo contesto. L'appropriazione è infatti il momento in cui si diventa co-scienti (*Mitwissende*), e cioè il momento in cui avendo preso coscienza di ciò che ci è stato detto, ci mettiamo in grado non solo di ripensarlo, ma anche di pensarlo e di dirlo noi stessi. Con essa si realizza quindi la contemporaneità e la congenialità all'autore, ovvero l'identificazione indiretta con la testimonianza della rivelazione. Così inteso, il momento dell'appropriazione non fuoriesce dal raggio d'azione dell'oggetto testuale, poiché in esso non si misura ciò che si è compreso sulle istanze irrisolte o «urgenti» della contemporaneità. Esso comporta naturalmente anche questo, ma credere di poter sapere in anticipo rispetto all'osservazione e alla riflessione come si possa applicare il senso della Scrittura significa venir meno a quel pieno affidamento (*Vertrauen*) alla testimonianza della rivelazione che solo ci permette di diventare ad essa contemporanei.<sup>113</sup>

---

<sup>113</sup> Su questo punto si sono addensate le obiezioni più forti all'ermeneutica barthiana. Si veda per es. quanto dice W. JEANROND, *Theological Hermeneutics. Development and Significance*, London 1991; trad. it. *L'ermeneutica teologica. Sviluppo e significato*, Brescia 1994, pp. 229 ss.: «Barth non ci ha aiutato a capire come sia possibile, al giorno d'oggi, il significato di tali testi [quelli biblici], come li si possa interpretare, e come si possa convivere con la pretesa di una legittima pluralità di letture della Bibbia. Barth non ha affrontato il problema del condizionamento culturale dei contesti di lettura; non ha affrontato, ad es., la particolare natura eurocentrica della massima parte della teologia cristiana (compresa la sua). Perché mai, inoltre, il suo riferimento all'attività dello Spirito Santo dovrebbe escludere la nostra riflessione critica sul metodo più soddisfacente per lo studio dei testi biblici? ... La radicale distinzione di Dio e mondo presente nel pensiero di Barth gli ha impedito di affrontare quella duplice esigenza dell'ermeneutica teologica che abbiamo riconosciuto come il risultato delle rivoluzioni filosofiche iniziate nel sedicesimo secolo, e cioè l'esigenza di elaborare contemporaneamente un'adeguata teoria dell'interpretazione testuale e un'adeguata teoria dell'interpretazione del mondo». La pertinenza di simili osservazioni è indubbia per quanto esse sembrano dare per irreversibilmente acquisito proprio il modello ermeneutico dal quale secondo Barth occorre prendere le distanze. Un tale modello prevede che il teologo agisca su un doppio binario: quello di un'elaborazione culturale che definisca la precomprensione migliore, o che si limiti ad assumere quella più in voga nel dibattito filosofico, e quello di una sua applicazione al testo biblico in cui è quest'ultimo a doversi inquadrare nelle categorie della precomprensione. A questo modello Barth si è contrapposto non soltanto sollevando la questione della legittimità con cui si innalza un qualche «elemento del mondo» a criterio della testimonianza della rivelazione, ma anche constatando che proprio l'elaborazione di un modello ermeneutico bipolare ha comportato quell'esito dualistico che ha privato l'interpretazione teologica della sua funzione critica. Per quanto su questo punto la posizione di Barth sia gravata da un «dilettantismo» filosofico (da questi peraltro esplicitamente ammesso) che lo ha esposto a facili critiche, egli ha avuto nondimeno il merito di porre questo problema in modo radicale:

La sintetica delineazione dei tre momenti del processo ermeneutico ci permette, in conclusione, di considerarne il senso in riferimento al compito dogmatico. Essi trovano infatti una precisa corrispondenza nella tripartizione della teologia in esegesi, dogmatica e annunzio:<sup>114</sup> il momento dell'osservazione corrisponde all'esegesi, quello della riflessione alla dogmatica, quello dell'appropriazione all'annunzio. In effetti, come si è visto, la dogmatica viene a costituirsi come il *medium* tra esegesi e annunzio in quanto, riflettendo sul materiale linguistico che la prima trasmette al secondo, misura l'effettiva possibilità di quest'ultimo a riprodurre il contenuto della testimonianza scritturistica. La dogmatica, in altri termini, ha di mira la questione della «dottrina pura (*reine Lehre*)»,<sup>115</sup> ovvero di quella condizione in cui l'annunzio, secondo l'immagine usata da Barth, risulta come una finestra trasparente o come uno specchio da cui viene eliminato tutto ciò che tende a deformare l'immagine riflessa.<sup>116</sup>

Ora, secondo Barth, la «dottrina pura» non è una condizione che si può raggiungere una volta per tutte e che si identifica con un sistema teologico o con una confessione ecclesiale. Essa è piuttosto un «evento (*Ereignis*)»,<sup>117</sup> che viene accordato dalla grazia e in ordine al quale non contano tanto i risultati del lavoro umano, ma il movimento che si compie verso di esso. La dogmatica, nel momento in cui esegue questo movimento, prende appunto atto della legittima esistenza dell'annunzio ecclesiale, ma anche della sua inevitabile ambiguità<sup>118</sup> e con ciò esamina il problema della corrispondenza fra il Detto (*Gesagte*) dell'annunzio e ciò che in esso è significato (*Gemeinte*). Con questa attitudine che è al tempo

---

in questo senso, lo stesso insistente riferimento allo Spirito come agente effettivo della comprensione ha il suo vero motivo (polemico) nel rilanciare il tema della fede come interno al processo interpretativo.

<sup>114</sup> Su questo punto cfr. F.W. MARQUARDT *Exegese und Dogmatik in Karl Barths Theologie*, contenuto nel *Registerband* della *Kirchliche Dogmatik*, Zürich 1970, pp. 651-675.

<sup>115</sup> *KD* I/2, p. 851.

<sup>116</sup> Il problema della «dottrina pura» è identificato da Barth con quello dell'«ortodossia», in quanto l'accezione più propria di questo termine non è opinione corretta, ma insegnamento corretto, o meglio, insegnamento «puro», poiché questo aggettivo, meglio di «corretto», mostra il carattere «mediale» della predicazione cristiana (cfr. *KD* I/2, p. 855).

<sup>117</sup> *KD* I/2, p. 859.

<sup>118</sup> Che il parlare di Dio nella chiesa sia un dato problematico non significa che esso sia arbitrario. Infatti, afferma Barth, «anche il tacere è un'opera umana, così come lo è tutto ciò si può mettere al posto della parola umana annunziata» (*KD* I/2, p. 870).

stesso di fiducia e di critica, la dogmatica pone dunque la questione della verità della realtà che ha di fronte:

«Gesù Cristo, l'oggetto del pensiero teologico, è anche la *verità*. E verità significa rivelazione e cioè la distinzione compiuta in modo sovrano fra luce e tenebre. Il pensiero teologico deve dunque essere ... un pensiero che opera delle distinzioni, ovvero, detto in greco, deve essere un pensiero *critico* (*kritisches Denken*)». <sup>119</sup>

La possibilità oggettiva (*objektive Möglichkeit*) della «dottrina pura», in cui si riflette la realtà della promessa fatta alla chiesa che il proprio annuncio sia veridicamente parola di Dio, ancorché evento, non è quindi riducibile ad un ideale o a un'utopia: suo presupposto è infatti che sia possibile distinguere tra le diverse, e in certi casi presunte, formulazioni che di essa vengono date, per eseguire il movimento verso l'unità della dottrina. Se così non fosse, la dogmatica rinuncerebbe al proprio portamento biblico (*biblische Haltung*) e diventerebbe dominio del «dialettico che riflette», <sup>120</sup> ovvero di colui che contempla le diverse possibilità interpretative senza riconoscere alcuna di esse come vera.

Se però è vero che il movimento verso la dottrina pura non è destinato ad esaurirsi nel circolo vizioso della sue formulazioni umane, ovvero in un monologo in cui la chiesa risponde alle domande che essa stessa pone, allora appare legittimo anche il portamento confessionale (*konfessionelle Haltung*) della dogmatica. La particolarità confessionale non si legittima infatti in virtù del suo significato «morfologico», cioè della sua intrascendibile situazionalità ermeneutica, ma in virtù della rinuncia all'idea illusoria di una mediazione fra le diverse istanze confessionali:

«Non si può pensare e parlare in modo dogmatico presupponendo nel medesimo tempo che lo si potrebbe fare altrettanto bene, in modo legittimo e completamente diverso anche da un'altra parte. Rettamente intesa, non esiste alcuna tolleranza dogmatica». <sup>121</sup>

Il portamento confessionale della dogmatica considera dunque la situazione di conflittualità (o meglio di «controversia» <sup>122</sup>) erme-

---

<sup>119</sup> K. BARTH, *Die Grundformen des theologischen Denkens*, in *TFA*, pp. 282-290, p. 286. Si tratta di una conferenza tenuta a Basilea nel 1936.

<sup>120</sup> *KD* I/2, p. 913.

<sup>121</sup> *KD* I/2, p. 920.

<sup>122</sup> Aggiunge Barth: «... sulla base di questo presupposto altamente 'intollerante' ... è possibile che la controversia tra cattolicesimo e protestantesimo sia condotta in modo



neutica come quella condizione di reciproca limitazione, in cui poter ricercare l'unità riguardo alla dottrina di fede. Ciò che appunto può essere fatto soltanto sulla base della possibilità oggettiva della «dottrina pura» come orizzonte che abbraccia la controversia ermeneutica e che, secondo uno stile di pensiero irenico-polemico, la mostra come controversia intorno alla «cosa».<sup>123</sup>

---

degno non soltanto dal punto di vista umano, ma anche da quello della cosa ... Per contro, è sicuro che quando questa controversia viene svolta all'ombra di un ecumenismo la cui regola fondamentale è che nessuna chiesa può prendersi sul serio e dunque, in fondo, nemmeno lo può fare per le altre, le più diverse bestie feroci di un'ostinazione troppo umana faranno indisturbatamente mostra dei loro artigli per utilizzarli. Soltanto dove ci si contrappone con un'intolleranza dogmatica autentica si potrà realmente dialogare, e lo si potrà fare in modo fruttuoso perché soltanto lì le diverse confessioni hanno qualcosa da dirsi» (*KD* I/2, p. 924).

<sup>123</sup> Cfr. a questo proposito le ottime osservazioni di G. TAXACHER, *Trinität und Sprache. Dogmatische Erkenntnislehre als Theologie der Sprache. Eine systematischen Befragung Karl Barths*, Würzburg 1994, p. 165: «Christliche Hermeneutik ist nicht unfähig zur Horizontverschmelzung, aber sie leistet diese als *Unterscheidung der Geister*. Der Christ ist nach dieser Utopie der Hermeneut, welcher nicht formal und leer, sondern 'gegenständlich' sprechen vermag».



## Credere e comprendere

### 1. «*Fides quaerens intellectum*»

L'esigenza di prendere le mosse dallo studio barthiano del 1931 su Anselmo per avvicinare la metodologia teologica della *Kirchliche Dogmatik* è ben nota ed è stata messa in evidenza, oltretutto da buona parte della critica, anche da varie affermazioni dello stesso Barth.<sup>1</sup> L'analisi sommaria che ci accingiamo a fare di questo studio tenderà soltanto di individuare lo specifico dell'interpretazione barthiana in riferimento al problema della razionalità teologica, per poi considerarne lo sviluppo nella *Dogmatik*. In altri termini, si prescindere dalla *vexata quaestio* sulla fedeltà o meno della lettura barthiana alle effettive intenzioni del pensiero di Anselmo. La questione è infatti troppo complessa per essere soltanto richiamata e merita una trattazione a parte.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> È molto nota l'affermazione di Barth che individua in *FQI* il punto di svolta rispetto alla linea teologica degli anni Venti: «L'*approfondimento* è consistito in ciò, che in questi anni ho dovuto liberarmi degli ultimi residui di una fondazione ed esposizione filosofica, cioè antropologica, della dottrina cristiana (o, come si dice in America, 'umanistica' o 'naturalistica'). Il vero attestato di questo distacco ... è il libro sulla prova di Dio di Anselmo di Canterbury, che apparve nel 1931»; cfr. K. BARTH, *How I Changed My Mind*, Edinburgh 1969, pp. 42-43; trad. it. in K. BARTH, *Autobiografia critica*, Vicenza 1978, p. 34.

<sup>2</sup> Fra i contributi più recenti che affrontano la questione cfr. B.F. NIELSEN, *Die Rationalität der Offenbarungstheologie. Die Struktur des Theologieverständnisses von Karl Barth*, Aahrus 1988, pp. 91-122; J.C. PUGH, *The Anselmic Shift. Christology and Method in Karl Barths Theology*, Frankfurt a. M. 1990; W. ULLMANN, *Karl Barths zweite Wende. Ein neuer Interpretationsvorschlag zu «Fides quaerens intellectum»*, in H. KÖCKERT - W. KRÖCKE (edd), *Theologie als Christologie. Zum Werk und Leben Karl Barths*, Berlin 1988, pp. 71-89; A. STAGLIANÒ, *La mente umana alla prova di Dio. Filosofia e teologia nel dibattito contemporaneo sull'argomento di Anselmo d'Aosta*, Bologna 1996, pp. 89-116; D. KORSCH, *Dialektische Theologie nach Karl Barth*, pp. 191-213; M. VERGOTTINI, *Alla scuola di Anselmo. Il «Fides quaerens intellectum» di K. Barth*, in «La Scuola Cattolica», CXXVI (1998), pp. 33-57.

In ordine a questo problema possiamo fare soltanto qualche considerazione a mo' di introduzione al nostro tema: il merito, universalmente riconosciuto allo studio barthiano, di aver riaperto nel Novecento l'interesse nei confronti del pensiero di Anselmo, sembra consistere proprio nella sua intenzionale unilateralità. Infatti, se l'esplicito richiamo ad una necessaria tematizzazione del ruolo della fede nello svolgimento dell'argomento anselmiano ha per un verso corso il rischio di aggravare la separazione tra le interpretazioni «teologiche» e quelle «filosofiche», dall'altro ha potuto nuovamente porre quest'argomento all'attenzione di una ragione ermeneuticamente avvertita com'è quella contemporanea, in grado finalmente di apprezzare la sua intrinseca problematicità.<sup>3</sup> In questo senso, la tenace volontà barthiana di caratterizzare l'argomento anselmiano come «teologico» va anzitutto interpretata come un tentativo di recepirne correttamente l'intenzionalità originaria che la storia degli effetti ha spesso contribuito, secondo Barth, ad offuscare.

Il presupposto che guida l'interpretazione barthiana è duplice: in primo luogo, la necessità di situare l'argomento del *Proslogion* nel contesto globale degli scritti anselmiani per metterne in evidenza la continuità con questi e dunque per considerarlo all'interno del metodo teologico complessivo di Anselmo; in secondo luogo, la necessità di considerare il confronto fra Anselmo e Gaunilone (l'*insipiens* che contesta la validità della prova) come il luogo in cui è possibile misurare pienamente l'attualità dell'argomento anselmiano. Barth, in effetti, ritiene che il chiarimento dei presupposti teoretici sottostanti a questo confronto sia determinante per la comprensione dei fraintendimenti moderni riguardo alla «prova» anselmiana, tanto nelle sue riprese in Cartesio e Leibniz come «argomento ontologico», quanto nelle sue critiche in S. Tommaso e Kant. Le prime, infatti, sembrano aver modificato radicalmente la natura della prova distaccandola dal suo retroterra biblico-teologico e hanno finito così, insistendo sulla costrittività razionale della prova, per prestare il fianco alle seconde, le quali hanno sostanzialmente riproposto, in nome degli irrefutabili diritti del-

---

<sup>3</sup> Si domanda P. Ricoeur: «Comment expliquer cette surdétermination d'un argument qui se donne à la fois comme la *reconnaissance* d'un contenu de foi que le précède (et qui se constitue en quelque sorte la précompréhension) et comme une *preuve* se suffisant à soi-même?» (*Fides quaerens intellectum. Antécédents bibliques?*, in «Archivio di Filosofia», LVIII [1990], p. 21).

l'«esperienza», l'obiezione che fu di Gaunilone, perpetuando quello che agli occhi di Barth è un evidente fraintendimento dell'intenzione anselmiana.

L'origine di questo fraintendimento è individuato da Barth, all'inizio del suo commento, in un'astratta valutazione della finalità polemico-apologetica della «prova»: una tale finalità è indubbia, ma essa, per essere adeguatamente compresa, non può venir separata da quella «estetica» che l'accompagna e anzi la precede. Tanto la «letizia» quanto la «prova» sono infatti, allo stesso modo, conseguenze dirette della fede a cui è immanente il *quaerere intellectum*. In questo senso, l'*intelligere* per Anselmo non scaturisce dal dubbio riguardo alla fede, né è rivolto a liberare la fede dal dubbio; esso, in altri termini, non è frutto di un «bisogno» della fede a darsi una giustificazione razionale che le sia estrinseca e perciò non ha di mira la giustificazione dell'esistenza della fede. Infatti,

«non è l'*esistenza* ..., ma l'*essenza* della fede che esige conoscenza. *Credo ut intelligam* significa: la mia stessa fede, in quanto tale, mi invita alla conoscenza».<sup>4</sup>

Con questa dichiarazione programmatica Barth intende smentire il luogo comune che identifica la fede con un semplice atto della volontà, privo di contenuto conoscitivo. Di fronte a questo luogo comune, con Anselmo, si devono affermare almeno tre cose: a) il fatto che noi crediamo che Dio sia la verità comporta che anche per la verità che sta fuori di Dio (ad esempio quella intellettuale) dobbiamo riconoscere la causa in Dio; b) la definizione della fede come un *tendere in Deum* non deve nascondere che al primato oggettivo della volontà corrisponde quello genetico della conoscenza, in cui si opera un discernimento fra *iustum e iniustum, verum et non verum, bonum et malum* e che «questo discernere è evidentemente l'atto fondamentale di ciò che noi chiamiamo conoscere»;<sup>5</sup> c) la fede nasce come esperienza di una novità, ovvero dalla parola di Dio che riceviamo gratuitamente, ma essa è accolta da noi per mezzo di una *potestas* «in virtù della quale noi non siamo resi partecipi, ma capaci (*nicht teilhaftig, aber fähig*): 1. della

---

<sup>4</sup> *FQI*, p. 16; p. 25.

<sup>5</sup> *FQI*, p. 18; p. 26.

reminiscenza, 2. della conoscenza, 3. dell'amore di fronte ad un *optimum et maximum omnium*».<sup>6</sup>

Da ciò si evince che la fede non è un atto alogico o irrazionale, ma l'atto corretto della volontà che è dovuto a Dio. La fede si origina infatti dall'ascolto dell'annunzio della «parola di Cristo» (ovvero da determinate parole umane che la rappresentano) e perciò implica, in origine, il prender conoscenza di una *vox significans rem* e cioè di un complesso di pensieri espressi in modo logico-grammaticale che, in quanto udito, è anche inteso *in intellectu*. L'ascolto della parola avviene pertanto grazie alla capacità dell'intelletto e del linguaggio a recepire ed ad esprimere quella parola e, proprio in conseguenza di questa capacità, è possibile parlare di un legame tra *credere* e *intelligere* che è intrinseco all'ascolto della «parola di Cristo».<sup>7</sup> Esiste insomma un legame originario del credo soggettivo del cristiano con il Credo oggettivo della chiesa, cioè con una somma di proposizioni formulate in parole umane che rappresentano legittimamente la «parola di Cristo». Il compito dell'*intelligere* appare quindi connaturale alla fede, poiché nel momento in cui sono accettate per vere, quelle stesse proposizioni chiedono di essere conosciute come vere.

Se questa, come Barth ritiene, è l'intenzione originaria dell'intera ricerca anselmiana, si capirà in che senso il confronto con Gaunilone acquisti un significato decisivo: esiste infatti, nonostante la sua intrinseca necessità, la possibilità di non adempiere il passo che dal *credere* porta all'*intelligere*. Questa possibilità non è tuttavia propria alla fede, ma all'incredulità, cioè a quella condizione nella quale ci si limita a prender conoscenza dell'*esse in intellectu* di quella parola, rimanendo la *res* estranea alla comprensione. L'*intelligere*, invero, sta su un livello diverso rispetto al semplice prender conoscenza, in quanto perviene all'affermazione della verità di ciò che è stato proclamato, affermazione nella quale «all'*esse in intellectu* si aggiunge l'*intelligere esse in re*».<sup>8</sup> In ciò consiste il motivo di fondo per il quale l'*intelligere* non discende dal dubbio o dall'inquietudine riguardo all'oggetto della fede, ma

---

<sup>6</sup> *FQI*, p. 18; p. 27.

<sup>7</sup> Barth riconosce che in Anselmo l'espressione «parola di Cristo» possiede un contenuto intenzionale più ampio di quello riferito alla sola Scrittura, comprendendo le «conseguenze» che derivano da essa e cioè i simboli della fede, la teologia agostiniana, l'autorità magisteriale.

<sup>8</sup> *FQI*, p. 24; p. 34.

soltanto dal non conoscere ancora il «come» della verità affermata dalla fede: proprio per non spingere la domanda sul «come» oltre il limite che comporta la trasformazione della teologia in a-teologia, occorrerà pertanto aver chiaro che «si perviene all'*intelligere* ripensando (*nachdenken*) il *Credo* precedentemente detto e affermato».<sup>9</sup> In questa maniera ogni esplicazione del *Credo* non potrà che limitarsi a mostrare l'interiore necessità della verità cristiana, considerandola in tutta la sua estensione e nella sua non-determinabilità da parte di necessità esteriori.

L'identificazione del compito dell'intelligenza teologica con il ripensamento del *Credo*, non deve tuttavia suggerire l'idea che l'*intelligere* si riduca ad una semplice parafrasi delle sue proposizioni: per quanto la conformità con il testo biblico o con una diretta conseguenza di esso conferisca alle asserzioni teologiche una certezza assoluta, esse rimangono nondimeno inadeguate al loro oggetto. Quella conformità è dunque condizione necessaria ma non sufficiente per la veridicità di una proposizione teologica, la quale, per diventare tale (cioè per appropriarsi della verità), deve impegnarsi a percorrere il tratto di strada intermedio che vi è tra il prender conoscenza e l'affermare la verità della fede: essa deve cioè «comprendere (*verstehen*) la verità come verità».<sup>10</sup> Si spiega così perché l'*intelligere* non consista nel semplice richiamare alla mente un passo biblico che confermi il contenuto di una proposizione di fede, ma in un leggere a fondo (*intus-legere*) quest'ultimo. Per questo Barth, riportando perspicuamente la situazione di Anselmo alla propria, afferma:

«Anselmo si distingue dai teologi 'liberali' del suo tempo, poiché il suo *intelligere* vuol esser veramente e soltanto un approfondito *legere*. Ma – e questo distingue parimenti Anselmo dai 'positivi', dai tradizionalisti del suo tempo – si tratta di un *legere* approfondito (*vertieftes*), di un *intelligere*, di un *ripensare*».<sup>11</sup>

La necessità dell'*intelligere* deriva dunque dal fatto che la verità rivelata presenta un «testo interiore» che non può essere udito e letto assieme a quello «esteriore», pur dovendosi cercare e trovare in quest'ultimo. L'incredulità dei pagani, l'incertezza dei cristiani, le domande dei dotti mostrano cioè che il senso, il

---

<sup>9</sup> *FQI*, p. 26; pp. 38-39.

<sup>10</sup> *FQI*, p. 40; pp. 58-59.

<sup>11</sup> *FQI*, p. 40; pp. 58-59.

fondamento e i nessi che legano l'uno all'altro testo non risultano evidenti per mezzo della semplice ripetizione dello «sta scritto», ma richiedono uno sforzo ulteriore.

L'esigenza di ripensare il *Credo* soltanto per mezzo della ragione (*sola ratione*) non va quindi confusa con l'autorizzazione ad un uso autonomo della ragione (*solitaria ratione*). Tale fraintendimento diventerebbe possibile, e secondo Barth inevitabile, quando si mancasse di considerare l'ampio spettro di significati che il termine *ratio* assume in Anselmo. Esso ne comprende ben tre: a) la *ratio* noetica, cioè la facoltà umana, anteriore all'esperienza, di formulare concetti e giudizi; b) la *ratio* ontica, cioè la determinatezza dell'oggetto di fede; c) la *ratio veritatis*, cioè la *ratio* del verbo divino. La *ratio* noetica non ha alcuna capacità creativa nei confronti della *ratio veritatis* alla quale partecipa la stessa *ratio ontica*. Ma la differenza tra *ratio ontica* e *ratio noetica* consiste nel fatto che mentre la prima partecipa stabilmente alla *ratio veritatis*, la seconda lo fa in virtù di una decisione che avviene volta per volta:

«Quando la *ratio* dell'oggetto di fede e quando l'uso che l'uomo fa della sua facoltà di comprensione e di giudizio è conforme alla verità (in virtù della decisione della verità stessa), la ragione possiede la sua vera razionalità e l'*intellectus* cercato diviene evento (*der gesuchte intellectus Ereignis*)».<sup>12</sup>

Bisogna quindi rilevare che né la *ratio ontica*, né la *ratio noetica* stanno al di sopra della verità e che proprio per questo, la sua rivelazione deve avvenire sotto forma di autorità esteriore. La *ratio veritatis* cioè non può che essere qualcosa di pronunciato all'esterno della *ratio* umana, al seguito della quale anche quest'ultima diventa *vera ratio*.<sup>13</sup> La priorità del *credere* sull'*intelligere*, sotto questo profilo, non concede nulla ad una qualche disposizione irrazionalistica, ma indica la naturale disposizione recettiva della ragione. Se infatti la fede può essere soltanto fede d'autorità, in quanto «ubbidendo all'autorità essa afferma la *ratio* nascosta

---

<sup>12</sup> *FQI*, p. 47; p. 69.

<sup>13</sup> In questo senso, secondo Barth, l'invocazione che Anselmo premette allo svolgimento della prova con la richiesta del *donum gratiae* ha lo scopo di rendere evidente che è la presenza di Dio come oggetto del pensiero, cioè del Dio che «mostra» se stesso al pensiero, ad assicurare il pensiero di essere pensiero di *qualcosa* e dunque la teologia ad essere realmente *teologia* e non – secondo l'espressione anselmiana – *teologia dei pipistrelli e delle civette*.



dell'oggetto di fede, per accogliere così il problema posto alla *ratio* umana»,<sup>14</sup> l'antitesi tra *auctoritas* e *ratio* non rappresenta una contrapposizione tra Dio e uomo, ma mostra la differenza fra due gradi della stessa via di Dio attraverso la quale l'uomo giunge in un primo tempo alla fede e poi, sul fondamento di questa, per quanto per mezzo della sola ragione, alla conoscenza.

Proprio la collocazione originaria della *ratio* umana nell'ambito disvelatore della verità fa sì che si possa parlare di un legame tra *ratio* e *necessitas*. Stabilito infatti che la *necessitas* indica l'impossibilità per un oggetto di non essere o di essere diversamente da quello che è, bisognerà parlare tanto di una *necessitas* dell'oggetto di fede (ontica), quanto di una *necessitas* della conoscenza a suo riguardo (noetica), essendo impossibile pensare quest'ultimo come non-esistente o esistente diversamente da come è. La *ratio* dell'oggetto di fede non è infatti altro che la determinazione del suo essere, il suo esser-così (*So-sein*), al quale deve corrispondere quella noetica. La forma di pensiero anselmiana implica dunque che non si pongano questioni intorno a ciò che può essere, ma intorno a ciò che è e non può non essere. A ciò che viene creduto deve corrispondere una riconosciuta motivazione e alla necessità ontica deve corrispondere quella noetica.

Il metodo teologico anselmiano viene dunque ad articolarsi secondo Barth in tre momenti: a partire dalla realtà (*Wirklichkeit*) del dato rivelato, il teologo s'interroga sulla possibilità (*Möglichkeit*) del suo darsi alla conoscenza nell'unico senso possibile e dunque nella sua necessità (*Notwendigkeit*). Questo comporta che il modo con cui concretamente la *ratio* noetica segue quella ontica consiste nel meditare (*meditieren*) questo e quell'altro articolo del *Credo* per indagarne il senso e per metterlo in relazione con altri articoli. Si tratta cioè di ripensare (*nachdenken*) la legge nascosta dell'oggetto di fede al fine di metterla in evidenza e dunque di conoscerla (*erkennen*). In questo modo, accanto alla conoscenza della fede non si pone una conoscenza autonoma che ritiene possibile cercare la legge dell'esser-così dell'oggetto di fede nella facoltà umana di intendere e di giudicare. Questa ipotesi è smentita secondo Barth dal fatto che Anselmo, lungo tutto il corso della sua riflessione, muove sempre da un determinato articolo del *Credo* che funge da incognita per metterlo in relazione con altri articoli che

---

<sup>14</sup> *FQI*, p. 48; p. 70.

sono presupposti come noti.<sup>15</sup> Una volta scelti i punti da mettere in relazione, il teologo deve formulare «secondo le regole della logica fondata sul principio di non contraddizione (nei limiti delle sue possibilità!) le definizioni, le conclusioni, le distinzioni e le connessioni necessarie per risolvere quella X».<sup>16</sup>

L'impossibilità di una razionalità noetica che non sia determinata da quella ontica e quindi dalla *ratio veritatis*, fa sì che non si debba affidare all'identità stabilita da Anselmo fra *intelligere* e *probare* un valore apologetico: ciò non significa che la teologia di Anselmo abbia un carattere esoterico, ma che l'esigenza di chiarificazione interna alla ragione credente risulti primaria rispetto alla intenzionalità dimostrativa verso gli interlocutori esterni («quelli di fuori»). Essa è necessariamente primaria, poiché se si avesse la pretesa di porsi sul terreno di una presunta ragione neutra comune al credente e non-credente, secondo Barth non si vedrebbe oggettivamente che cosa comunicare.<sup>17</sup> La prova anselmiana, infatti, è indubbiamente rivolta all'incredulo, ma lo fa presupponendo che anche la *ratio* noetica di questi possa essere illuminata in modo assoluto dalla *ratio* ontica e dunque dalla *summa veritas*:

«Come non v'è per Anselmo un'autoredenzione, non v'è neppure un'autoredenzione dalla *irrationabilitas* alla *rationabilitas*, dalla *insipientia* alla *sapientia*. Ma se accade che la *ratio* noetica si elevi al di sopra della *irrationabilitas* e divenga quindi vera *ratio*, questa è opera della *ratio ve-*

---

<sup>15</sup> Questo è il motivo per il quale Barth ritiene ingiustificato il rilievo della presenza in alcuni scritti anselmiani (per es. nel *Cur Deus homo*) di una «teologia aprioristica». In base a questa presupposizione, egli ritiene che non si debba istituire una dualità tra l'argomentazione filosofica e quella teologica nemmeno a proposito del *Monologium*, dove sicuramente è meno evidente il debito di Anselmo verso la rivelazione positiva, ma per Barth non meno determinante riguardo alla fondazione delle prove dell'esistenza di Dio lì sviluppate. Il riconoscimento di una genealogia filosofica platonica e neoplatonica del pensiero di Anselmo, non comporta infatti il conferimento a quest'ultima di un'isolata autonomia dal presupposto biblico-ecclesiastico. Dal punto di vista metodologico questa interpretazione barthiana è stata avallata da M. CORBIN, *Fides quaerens intellectum, ovvero l'avventura di un'edizione*, in «La Scuola Cattolica», CXVI (1988), pp. 390-400, in particolare p. 393.

<sup>16</sup> *FQI*, pp. 54-55; p. 80.

<sup>17</sup> Barth non ritiene che l'argomento anselmiano sia valido solo per i credenti, ma che la sua intenzionalità universale non si misuri sul terreno, soltanto presuntamente neutrale, della ragione autonoma. In questo senso, la proposta di una «composizione» fra un'interpretazione teologica e una filosofica dell'argomento anselmiano (cfr. V. MELCHIORRE, *L'analogia come chiave di lettura della creazione*, in «Rivista di Filosofia Neo-scolastica», LXXXVI [1992], pp. 563-586, particolarmente p. 565, nota), può essere sostenuta nella prospettiva barthiana soltanto se intesa come un'integrazione e non una semplice giustapposizione di punti di partenza differenti.

*ritatis* o della *ratio fidei* che risplende dall'alto su lei. Oltre a ciò l'uomo può fare da parte sua soltanto il tentativo di indagare questa *ratio fidei* con la coscienza più tranquilla per mezzo dei documenti della rivelazione, per porla, dopo averla indagata, dinanzi agli occhi dell'altro, affinché essa parli per se stessa, e gli parli essa stessa».<sup>18</sup>

Il presupposto che guida Anselmo è pertanto che l'incredulo non sia urtato dalla rivelazione in sé, ma da questo o quell'elemento della rivelazione di cui egli, proprio come il credente che vuole comprendere, non riesce ad individuare i nessi con il tutto. Anselmo cioè non fa altro che riportare la situazione dell'incredulo alla propria, considerando il terreno dell'oggettività teologica come un terreno su cui anche l'incredulo può discutere tranquillamente. La salutare 'ingenuità' della teologia anselmiana consiste secondo Barth proprio nel fare i conti con la negazione che l'incredulo ha il potere di esercitare, per un verso prendendola su serio, per l'altro evitando di considerarla come irridimibile. Consapevole del fatto che la capacità epifanica della *ratio veritatis* non è riservata soltanto al credente, il teologo intraprenderà il cammino che dalla fede porta alla comprensione, sapendo bene che il rifiuto dell'incredulo non può, in ultimo, che collocarsi nel mistero della predestinazione divina.

L'argomentazione che Anselmo sviluppa nel *Proslogion*, e che è tradizionalmente designata come «prova ontologica», conferma pienamente secondo Barth il programma teologico che si è sinteticamente delineato. Non possiamo qui che tracciarne alcune linee essenziali. Egli ritiene che la formula anselmiana, *id quo nihil maius cogitari possit*, non sia altro che una designazione (*significatio*), un nome di Dio fra i diversi nomi di Dio rivelati che costituisce il tassello iniziale, tratto dal *Credo*, per mezzo del quale l'esistenza di Dio, che in questo contesto è posta come incognita, può essere trasformata in grandezza nota. Barth prende immediatamente in considerazione in questo contesto l'obiezione avanzata da Gaunilone: per quest'ultimo la mancanza di un concetto universale che corrisponda alla voce «Dio» consente soltanto la percezione del suono della *vox*, ma non quella della *res* significata. Considerando come semplice parola ciò che si presenta alla mente senza una corrispondente intuizione (*Anschauung*),

---

<sup>18</sup> *FQI*, pp. 63-64.

Gaunilone può quindi far valere il tema dell'incomprensibilità di Dio contro l'argomentazione anselmiana e con ciò impersonare non tanto l'incredulo, quanto il sostenitore dei diritti della trascendenza divina di fronte ai tentativi umani di comprenderla.

Ora, di fronte a questo possibile scambio, secondo Barth, ci si deve chiedere se il tema dell'incomprensibilità di Dio non provenga, anziché dalla rivelazione stessa, da una sorta di gnosi profana (la stessa che ispirerà la modernità) su cui non può essere fondata alcuna conoscenza di Dio. Infatti,

«era una concezione del tutto estranea al suo spirito, e ciò in catastrofica differenza da Anselmo, che vi possano essere delle parole che non siano soltanto parole, ma che 'pensate' da un cervello umano secondo una logica umana ed espresse in latino umano, siano una rivelazione divina».<sup>19</sup>

In effetti, Gaunilone fraintende la formulazione anselmiana considerandola un'affermazione inadeguata sulla natura di Dio, mentre essa non afferma nulla a questo riguardo, ma si limita ad offrire una norma di pensiero (*Denkregel*) che rende possibile pensare in modo necessario gli articoli di fede sulla natura di Dio, fra cui quello della stessa incomprendibilità. Il fraintendimento di Gaunilone si rende evidente nella trasformazione del *nomen Dei* anselmiano in un *aliquid quod est maius omnibus*, che rappresenta agli occhi di Barth una «retroversione ontica» della versione rigorosamente noetica proposta da Anselmo. L'interpretazione di Gaunilone, infatti, non esclude la possibilità di pensare un *maius eo*, non essendo il *maius omnibus* altro che il punto culminante di una serie ontica. Al contrario, l'*id quo maius cogitari nequit* afferma che, se Dio dovesse e potesse essere pensato – ciò che appunto costituisce il presupposto e la materia della prova –, non potrebbe essere pensato qualcosa di più grande di lui. Il problema che esso prospetta è dunque quello dell'oggettualità dell'oggetto pensato e cioè fino a che punto l'oggetto, pur essendo oggetto del pensiero, stia di fronte ad esso e dunque 'esca fuori' verso la sfera dell'esistente e del non semplicemente pensato. Il problema dell'esistenza dell'oggetto pensato non è, in altri termini, qualcosa di diverso dalla sua verità:

«La verità di un oggetto e del concetto che ce ne siamo fatto condiziona la sua esistenza. Ma appunto la verità condiziona la sua esistenza e anche

---

<sup>19</sup> *FQI*, p. 84; p. 120.

che la sua esistenza sia pensata in verità. Esso è presente ed essendo presente è pensato come vero, perché e in quanto esso è innanzitutto nella verità». <sup>20</sup>

Nel caso di Dio il problema dell'esistenza coincide nel suo grado massimo con quello della verità; infatti, Dio è la verità che fonda l'esistere stesso. Questo è il motivo per cui il paragone gaunilonico dell'esistenza di Dio con quello di un'immaginaria isola felice risulta totalmente inadeguato e per cui l'esistenza di Dio risulta, paradossalmente, come la sola esistenza che si possa rigorosamente provare.

Il punto che nella definizione anselmiana occorre mettere in rilievo è dunque secondo Barth quello del suo significato percepibile, della comprensibilità del divieto che esso esprime, della chiarezza del suo contenuto. Chi ascolta il nome di Dio può – a prescindere se lo faccia o meno – pensare qualcosa, perché udendolo non può mancargli una rivelazione dell'essenza di Dio. L'argomento dell'incomprensibilità di Dio non può così esser fatto valere contro la sua esistenza, perché l'incomprensibilità stessa appartiene alla conoscenza di Dio che, avuta attraverso la rivelazione, include e presuppone quell'esistenza. La negazione dell'*insipiens* può aver luogo soltanto perché egli si rifiuta di vedere come l'incomprensibilità di Dio sia confermata, ma anche soppressa da determinate *voces* che significano qualcosa di più del suono delle semplici sillabe e lettere:

«La rivelazione è ben la rivelazione di Dio nel suo mondo, nel mondo creato in modo che in esso *possa* essere rivelata la natura di Dio *in speculo, per similitudinem, per analogiam* (nella misura in cui Dio vuole rivelarsi ed effettivamente si rivela in esso), anche se effettivamente non venisse rivelata ad alcun uomo. La chiesa realizza con la sua conoscenza di Dio una possibilità dell'umanità, della quale l'umanità, a causa del peccato originale, non ha potuto effettivamente fare uso, la quale però va fatta valere, indicando il luogo in cui può essere realizzata». <sup>21</sup>

Proprio in riferimento a *Rm* 1, 20, il luogo biblico classico che giustifica una teologia naturale, Barth parla quindi con Anselmo di un *conicere Deum*, che non si realizza fuori della chiesa e della rivelazione, ma che è possibile all'uomo e dunque anche

---

<sup>20</sup> *FQI*, p. 99; p. 143.

<sup>21</sup> *FQI*, p. 120; pp. 173-174.

all'*insipiens*. Infatti se questi ascolta il nome di Dio, per quanto solo *in intellectu*, egli percepisce comunque un'esistenza; l'obiezione per la quale allora sarebbe pensabile come esistente qualsiasi *ens rationis* è fittizia poiché con il nome di Dio si ha a che fare con una «designazione nella quale la cosa designata è già presente».<sup>22</sup> Nulla vieta quindi che l'esistenza pensata *in intellectu* possa essere pensata anche *in re* e che, una volta affermata l'esistenza vera, nell'ambito della verità si dia un'unione fra essere e conoscere:

«Il criterio generale della verità dell'esistenza (da applicarsi a Dio come ad ogni cosa esistente) è appunto la negazione del limite espresso da quell'«esistere nella conoscenza». Se Dio esiste in verità, *non* può esistere *soltanto* nella conoscenza. La verità non è in primo luogo, ma infine nella conoscenza. Essa è verità innanzitutto negli oggetti, e in primo luogo è verità in se stessa. Verità *soltanto* nella conoscenza sarebbe un ferro di legno».<sup>23</sup>

Ammettere l'esistenza di Dio come vera e non pensarla oltre che *in intellectu* anche *in re* sarebbe dunque un'intollerabile contraddizione. Questa conclusione non deroga al contenuto essenzialmente negativo della formula anselmiana, poiché afferma l'esistenza di Dio negandone l'affermazione contraria, ovvero affermando l'assurdità dell'esistenza puramente intramentale di Dio. Dal nome di Dio non si deduce quindi, come insinua Gaunilone, la sua esistenza, ma, sul presupposto della sua singolare esistenza di Creatore – ignorata appunto da Gaunilone –, il nome dà la possibilità di conoscere l'esistenza di Dio fin ora solo creduta.

In sostanza, tutto il peso dell'argomentazione anselmiana poggia per Barth sul particolare valore del concetto di esistenza riferito a Dio che risulta totalmente dissimile da quello riferito ad altri enti. Solo riguardo a Dio infatti è possibile operare il passaggio dall'*intellectus* alla realtà – o meglio riconoscere l'impossibilità a non compiere tale passaggio – ma ciò a sua volta è possibile perché noi già conosciamo l'essenza di Dio che ci è stata rivelata. Poiché Dio lo conosciamo come illimitato e indivisibile, Dio e Dio soltanto non può essere pensato come non esistente; infatti non avendo limiti ed essendo identico, nella sua totalità, con se stesso, anche la sua esistenza, ammessa preliminarmente, non può essere

---

<sup>22</sup> *FQI*, p. 125; p. 182.

<sup>23</sup> *FQI*, p. 126; p. 183.

negata.<sup>24</sup> Al contrario, è proprio l'equiparazione fra il concetto di esistenza riferito a Dio e quello riferito all'uomo che determina il fraintendimento della prova da parte di Gaunilone. Infatti, egli presuppone che dietro la dottrina di Anselmo circa l'impossibilità del pensiero dell'inesistenza di Dio stia una dottrina generale del pensiero necessario, fondata, in ultimo, sulla necessità della propria esistenza. Ma compiendo tale equiparazione Gaunilone commette, secondo Barth, lo stesso errore che sarà poi di Cartesio e cioè quello di mettere in relazione la proposizione dell'esistenza di Dio con quella riferita all'esistenza dell'io, stabilendo una dipendenza della prima dalla seconda.<sup>25</sup>

---

<sup>24</sup> Questo carattere circolare della prova, ha probabilmente un suo preciso fondamento – ignoto a Barth stesso che non si è curato di una ricerca sulle fonti del pensiero anselmiano – anche dal punto di vista della logica alto-medioevale da cui Anselmo dipendeva. Cfr. G. D'ONOFRIO, *Chi è l'«insipiens»? L'argomento di Anselmo e la dialettica dell'Alto Medioevo*, in «Archivio di filosofia», LVIII (1990), pp. 95-109: «Mentre ... la deduzione aristotelica impone che dalla conclusione appaia un contenuto nuovo rispetto alle premesse, questa sillogistica anselmiana, formalmente ispirata più al *Peri hermeneias* di Apuleio che agli *Analitici*, si propone invece prevalentemente di rendere noto ciò che, pur essendo già significato dalle premesse, anzi dalle stesse definizioni dei termini che le costituiscono, risulta meglio denotato nel suo adeguato significato dall'enunciato della conclusione. Per la dialettica dell'Alto Medioevo, insomma, il sillogismo è un allargamento della definizione: Anselmo vi riconosce uno dei passaggi dialettici che permettono di approfondire la comprensione della definizione di Dio» (p. 105).

<sup>25</sup> Barth prenderà in considerazione la versione cartesiana della prova in *KD III/1*, pp. 401-415, con riferimento alle *Meditationes de prima philosophia*. In questa sede, Barth contesta che l'oggetto delle *Meditationes* sia costituito dalla prova dell'esistenza di Dio e dell'immortalità anima, coincidendo, di fatto, la prima con quella dell'autodimostrazione del soggetto e la seconda con quella della sua indivisibilità. Il problema reale della filosofia cartesiana secondo Barth è piuttosto quello di offrire la «risposta alla domanda sulla realtà o sulla certezza (*Gewißheit*) della realtà di un ente (non-identico con Dio)» (p. 402). Sulla base di una forse troppo breve analisi delle sei meditazioni, Barth arriva alla conclusione che l'unico risultato conseguito da Cartesio, per mezzo del criterio di una conoscenza chiara e distinta, è quello della verità delle asserzioni matematiche. Come queste, infatti, anche la prova dell'esistenza di Dio poggia semplicemente sull'idea di un essere perfetto che appartiene al «tesoro» dello spirito e dunque risulta identica a quella del soggetto pensante. Ma in questo modo, «il circolo del *cogitare* non è rotto e sul terreno dell'*esse* non si mette piede» (p. 411). L'aspetto problematico dell'argomentazione cartesiana non consiste dunque per Barth nella sua natura circolare, tante volte criticata, in quanto anche l'argomentare del teologo, non potendo dimostrare l'esistenza di Dio che a partire dalla fede in lui, è circolare. Lo è piuttosto perché «il circolo e l'idea, senza i quali anche la fede cristiana non può dimostrare Dio, non sono *strumenti di potere* in mano all'uomo. E proprio come tali Cartesio li ha utilizzati» (p. 411). In effetti, secondo Barth, in Cartesio l'idea di Dio è a disposizione del soggetto quanto lo è l'idea del triangolo, con la conseguenza che, poiché la prova dell'esistenza di Dio risulta fondata soltanto sul concetto di essa e poggia esclusivamente sulla forza del *modus probandi*, la circolarità dell'argomentazione, a differenza di Anselmo, diventa viziosa. In quest'ultimo, infatti, la prova dell'esistenza è

Il fatto che l'*insipiens* continui a negare validità alla prova costituisce, allora, un'ostinazione della volontà a trasgredire il divieto di non pensare qualcosa di più grande. In nome, non di un *intelligere*, ma di uno *scire* che pretende di essere un *certissime scire*, egli scinde la parola dalla cosa negando la verità della definizione, ma in questo modo non fa che negare la verità dell'esistenza di Dio, optando, nel momento in cui egli come *catholicus* ammette pure di conoscere Dio, per una possibilità impossibile:

«Ciò che l'*insipiens* può provare è soltanto, e soltanto questo, che non conosce colui di cui nega l'esistenza. Non questa sua negazione, ma la sua mancanza di conoscenza, è ciò che v'è di stolto nella sua stoltizia». <sup>26</sup>

Con ciò la negazione dell'*insipiens* non è considerata come necessaria o irredimibile, ma in ultimo riportata al mistero della predestinazione: la prova anselmiana infatti, come si è detto, è in grado di far partecipare lo stolto già da ora alla risposta della fede, ma non può revocare la possibilità della sua negazione.

Il problema che questa conclusione di Barth pone è, com'è noto, particolarmente delicato: alla messa in rilievo della razionalità propria della parola divina percepita per mezzo della fede non sembra infatti corrispondere una legittimazione critica di quest'ultima e tale mancanza può indubbiamente giustificare il riscontro, nella posizione sostenuta da Barth, di un «assolutismo teologico». <sup>27</sup> Proprio questo rilievo rende necessaria una piena esplicitazione dell'interpretazione barthiana del rapporto tra fede e razionalità e delle sue conseguenze nella *Kirchliche Dogmatik*.

---

data da Dio stesso e da essa è derivato il divieto logico-morale a pensare l'inesistenza di Dio, divieto che non ha niente a che fare con l'innatismo dell'idea di Dio e che, piuttosto, spinge a concepire Dio al di là della esistenza del soggetto solo dopo «averlo *realisticamente riconosciuto* (real anerkannt)» (p. 413).

<sup>26</sup> *FQI*, p. 171; p. 251.

<sup>27</sup> Cfr. M. VERGOTTINI, *Alla scuola di Anselmo. Il «Fides quaerens intellectum» di K. Barth*, p. 56. Di diverso avviso D. KORSCH, *Dialektische Theologie nach Karl Barth*, pp. 208 ss., secondo il quale l'oggetto ineducibile che la fede pone di fronte alla ragione non interdice in linea di principio l'attività propria a quest'ultima, ma anzi la sollecita nella forma di un'autoriflessione che indaga sulle proprie capacità e che, esattamente nella forma dell'argomento ontologico, è condotta oltre se stessa.



## 2. Una critica teologica della modernità

Si è detto come il confronto tra Anselmo e Gaunilone assuma agli occhi di Barth un'oggettiva importanza, prefigurando in gran parte i caratteri del rapporto tra filosofia e teologia nella modernità: Gaunilone, infatti, non impersona tanto l'incredulo, il filosofo scettico o il *freier Denker* moderno, quanto il teologo che, preoccupato a buon diritto dell'incomprensibilità di Dio e pronto a sospettare con piglio feuerbachiano di tutte le costruzioni antropocentriche intorno ad essa, vuole *scire* e non soltanto *intelligere* ciò che la fede gli propone e che in questo modo anticipa quella separazione fra verità di ragione e verità di fede che soltanto nell'età moderna viene adeguatamente eseguita.

L'interpretazione della modernità che sulla base di questo presupposto Barth sviluppa, soprattutto in *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert*, è ambivalente:<sup>28</sup> da una parte, la configurazione autonoma che la razionalità filosofica assume rispetto a quella teologica segna il momento di una necessaria e salutare distinzione fra filosofia e teologia in grado di rendere nuovamente visibile la differenza dei principi che guidano le due discipline e la diversità delle strade che esse percorrono. In questa direzione, come diremo tra breve, la filosofia kantiana rappresenta il modello insuperato di collocazione della ragione nei propri limiti e perciò la realizzazione compiuta del significato autonomo del *pura ratione*, che ora tuttavia, a differenza di quanto avveniva in Anselmo, non si riferisce più, se non in maniera assai problematica, ad una *ratio veritatis* diversa da quella noetica. D'altra parte, l'acuta insoddisfazione per il restringimento delle facoltà della ragione ai limiti naturali di quest'ultima che Barth registra nella filosofia postkantiana (nel Romanticismo e in Hegel in particolare), è suscettibile di una valutazione teologica, ammonendo sulla necessità di non confondere la separazione fra filosofia e teologia con quella fra

---

<sup>28</sup> Su questo tema si possono consultare, tra gli altri, K.G. STECK - D. SCHELLONG, *Karl Barth und die Neuzeit*, München 1973; P. CORSET, *Une Aufklärung à la lumière de l'Évangile. Karl Barth*, in «Recherches de Science Religieuse», LXXII (1984), pp. 483-526; T. RENDTORFF, *Karl Barth und die Neuzeit. Fragen zur Barth-Forschung*, in «Evangelische Theologie», XLVI (1986), pp. 298-314; P. SEQUERI, «La teologia reclama uomini liberi». L'istanza critica nella «Dogmatica» di Karl Barth, in «Teologia», XI (1987), pp. 285-297; J. MACKEN, *The Autonomy Theme in the Church Dogmatics. Karl Barth and His Critics*, Cambridge 1990.

razionalità e storia, e soprattutto a non fraintendere la riconduzione ai limiti della ragione come rinuncia ad una tematizzazione del contenuto di verità della fede cristiana. Che quest'ultima esigenza sia tenuta viva in ambito teologico dalla filosofia della religione, ovvero da una riflessione filosofica autonoma che precede «anagogicamente o apagogicamente l'azione dogmatica per motivarla o per darle spazio»,<sup>29</sup> è infatti un risultato giudicato da Barth insufficiente perché, come si è detto, priva tendenzialmente la teologia di una padronanza sul proprio oggetto.

Il tentativo barthiano di rilanciare il tema della *ratio fidei* sulla falsariga del programma teologico anselmiano non presenta quindi i tratti di un'operazione dal tono premoderno che intende ricomporre ciò che è irrimediabilmente scisso, ma di una sostanziale raccolta della sfida della modernità. Indubbiamente, ciò avviene in una forma polemica: Barth, infatti, ritorce il conseguimento dell'autonomia della ragione verso la filosofia stessa, esigendo una speculare autonomia anche sul versante della teologia che permetta finalmente anche a quest'ultima di far valere, accanto alla filosofia, la differenza della propria origine e dunque, dal punto di vista epistemologico, la specificità e la coerenza degli assunti da cui parte.<sup>30</sup> La possibilità epocale che alla teologia è offerta nella modernità è, sotto questo punto di vista, quella di un ritorno al proprio oggetto e questo comporta, secondo Barth, che l'impresa illuministica vada raccolta proprio in ciò che di non riuscito essa presenta e cioè nel tentativo fallito di ritrovare al di là e al di sotto del cristianesimo biblico e dogmatico un altro cristianesimo, quello naturale o razionale. Questo tentativo ha infatti indicato alla teologia che la strada da lei stessa intrapresa, anticipando di fatto

---

<sup>29</sup> *FQI*, p. 67; p. 98.

<sup>30</sup> L'obiettivo polemico di Barth, d'altronde, non è mai la filosofia moderna in quanto tale, ma la tentazione della teologia a ibridarsi con la filosofia. Vale la pena di riportare in proposito un brano molto chiaro contenuto nella conferenza *Offenbarung, Kirche, Theologie*, (1934) (in H. Fürst [ed], «*Dialektische Theologie*» in *Scheidung*, pp. 142-167; trad. it. in K. BARTH, *Volontà di Dio*, pp. 90-114): «C'è forse ... qualcosa di più desolante del tentativo con zelo crescente, di questi ultimi due secoli, di determinare un aggancio sistematico o una distinzione sistematica tra gli ambiti della teologia e della filosofia? Si è forse trovato un solo filosofo degno di questo nome che abbia dedicato la minima attenzione alle ricercate elaborazioni che i teologi hanno prodotto con questa intenzione? ... È evidente che la teologia diventa interessante per la filosofia soltanto nel momento in cui rinuncia ad interessarla. È anche evidente che il rapporto della teologia con la filosofia diventa positivo e fecondo soltanto nel momento in cui la teologia rinuncia altrettanto risolutamente a voler giustificare e fondare, come principio, la sua esistenza *accanto* alla filosofia. E lo stesso discorso vale per il rapporto della teologia con le altre scienze» (*ibidem*, p. 160; p. 107).

l'assunto illuministico, di una fondazione autonoma della religione, non può che finire in un vicolo cieco in cui a soffrirne è anzitutto il potenziale critico della ragione teologica. La riacquisizione del potenziale critico della teologia – che nella lettura storica della teologia moderna proposta da Barth ha avuto un inizio, ben presto soffocato, con la Riforma – non può, tuttavia, essere semplicemente confuso con l'appropriazione *tout court* da parte della teologia di un fondamento «eteronomo» (la rivelazione) altrove indisponibile: anzi, come abbiamo visto, secondo Barth proprio questo tentativo, intrapreso nell'ortodossia protestante, si è concluso in una forma di oggettivizzazione e pragmatizzazione della rivelazione che ha sostanzialmente dato avvio al tentativo opposto, quello del liberalismo teologico, di individuare un fondamento «autonomo» (la coscienza religiosa) da utilizzare in chiave apologetica.<sup>31</sup> Ciò spiega appunto l'ambivalenza del rapporto tra teologia e filosofia in Barth, rapporto che se per verso intende confermare la reciproca autonomia disciplinare, scoraggiando il tentativo di una sintesi che priverebbe la fede del suo carattere «rischioso», dall'altro non si accontenta della semplice separazione e anzi ne prefigura il superamento.

Emblematica a questo riguardo appare l'interpretazione barthiana di Kant e di Hegel,<sup>32</sup> per mezzo della quale è possibile chiarire con quale forma della ragione la teologia debba confrontarsi e quali impulsi da essa riceva.

Dal rapporto della filosofia kantiana, considerata come compiuta autoaffermazione critica della ragione, con la teologia emergono secondo Barth i due tratti fondamentali che caratterizzano l'impresa della moderna filosofia della religione. Il primo ha un significato negativo: la filosofia richiama la teologia al fatto che quest'ultima deve necessariamente servirsi della ragione per formulare le proprie proposizioni, e in questa maniera critica la pretesa teologica di attribuire a queste una qualche superiorità in virtù del loro legame con la rivelazione. Il secondo ha un significato positivo: interpretando la religione come un fenomeno che entra

<sup>31</sup> Cfr. *KD* I/1, p. 128, dove Barth, riferendosi al crollo dell'ortodossia protestante nel secolo XVIII, afferma: «Non la filosofia mondana (*Philosophie der Welt*) divenuta critica, ma la teologia della chiesa stessa che non si comprendeva più nel suo centro e che era diventata non-critica, fu responsabile di quella disgrazia».

<sup>32</sup> Ci riferiamo ovviamente a *PT*, pp. 221-259; pp. 311-355 e pp. 318-350; pp. 429-465.

a pieno nella ragione e nella cultura umane, il filosofo è autorizzato a comprendere la religione rivelata attraverso una particolare ermeneutica che ne individui l'effettiva corrispondenza ai dettami della ragione:

«Il filosofo si interessa della religione razionale oppure del cerchio interno della religione positiva, nel quale essa è comprensibile anche come religione razionale; e solo, nella misura in cui essa è comprensibile anche come religione razionale, anche della religione positiva come tale. Essa, e soltanto essa, è oggetto della filosofia della religione».<sup>33</sup>

Il tentativo di comprendere la religione nei limiti della semplice ragione consiste dunque nel cogliere il significato proprio della religione indipendentemente dal lume della rivelazione, cioè da quella ragione che presume di oltrepassare i limiti che sono posti dall'esperienza. In questo quadro la religione positiva, ovvero la religione fondata su fatti storici, pur costituendo un importante mezzo di promozione della religione razionale, non è considerata necessaria per l'ampliamento della sfera morale, la quale possiede un accesso autonomo all'idea di Dio. Secondo Barth su questo punto è possibile individuare il filo rosso che collega Kant ad Agostino: entrambi, infatti, concepiscono la conoscenza di Dio come ricordo di un concetto originario da sempre presente nella ragione. Ma sulla base di questo presupposto si può arrivare a dichiarare impossibile «una conoscenza empirica di una rivelazione reale del Dio reale»<sup>34</sup> e così disporre la determinazione del concetto di Dio sulla base di ciò che la ragione afferma come conveniente.<sup>35</sup>

Di per sé ciò non conduce in Kant alla negazione della religione positiva, ma all'incoordinabilità dell'autonomia «disposizione» morale dell'uomo, che pure continua a suggerire un'origine divina, con la rivelazione: quest'ultima, infatti, nel momento in cui pretendesse di essere l'origine della prima verrebbe a rappresentare la negazione dell'autonomia di tale disposizione. L'incoordinabilità

---

<sup>33</sup> *PT*, p. 233; p. 324.

<sup>34</sup> *PT*, p. 236; p. 327.

<sup>35</sup> Barth, in effetti, ripete qui la tesi portante dello studio su Anselmo: la radice del fraintendimento «moderno» della prova anselmiana si trova nella sua riconduzione all'innatismo o all'ontologismo in cui la conoscenza di Dio è per definizione rigorosamente indipendente dall'esperienza, mentre in Anselmo la cosiddetta prova ontologica non è lo è affatto, o meglio, lo è riguardo ad un'esperienza intesa in senso generico ma non all'esperienza della rivelazione di Dio che costituisce il presupposto della prova medesima. Presupposto che, appunto, in Kant sta oramai oltre i limiti della ragione.

fra questi due piani (l'uno trascendentale, l'altro storico), non mette tuttavia in dubbio l'identità sussistente tra la religione naturale e religione rivelata. È in virtù di essa, infatti, che Kant nell'ermeneutica biblica può distinguere il «canone», contenente la pura fede religiosa, e l'«organo», contenente la fede ecclesiastica della rivelazione e ritenere, su questa base, che l'interpretazione della Scrittura debba conformarsi alle regole pratiche universali della prima, cioè di quella religione che riguarda esclusivamente l'adempimento dei doveri morali dell'uomo. L'esegeta deve cioè risultare essenzialmente subordinato all'interprete della Scrittura: infatti, quest'ultimo non solo può interpretare i passi biblici in ordine alla vera dottrina della religione razionale, ma, nel caso in cui ciò fosse impossibile a motivo dell'evidente contraddittorietà con questa, lo deve fare.

È noto come in questa che Barth definisce un'«ermeneutica del puro razionalismo»,<sup>36</sup> vi siano degli elementi in cui l'intenzione di non oltrepassare i limiti della ragione, non lasciandosi dettare il contenuto dei propri principi dalla fede storica, sembra venir meno: nella dottrina della chiesa, del male radicale e della salvezza, infatti, si rende evidente come alcuni *parerga* della religione rivelata «urtino», secondo l'espressione kantiana, contro la religione nei limiti della semplice ragione. Indubbiamente essi sono ormai relegati ai margini della discussione o resi accessibili mediante un'adeguata interpretazione razionalistica (e infatti proprio a questo riguardo agisce la pregiudiziale che fu di Gaunilone per la quale a proposito del contenuto della rivelazione, «noi comprendiamo le parole, ma non ciò che con esse vien detto»<sup>37</sup>), ma nonostante ciò è possibile dire che attraverso essi Kant derivi il contenuto della religione razionale da quella rivelata, affidando di fatto a quest'ultima una priorità ermeneutica che in teoria è negata. Per questo motivo Barth rileva una struttura antinomica della filosofia della religione kantiana che rende possibile anche un rapporto positivo con la teologia:

«L'impresa kantiana consiste ... in una grande proposizione fatta di 'se' e di 'allora': *se* la realtà della religione si esaurisce in ciò che come religione nei limiti della semplice ragione è sottoposto all'autocritica della ragione, *allora* la religione è ciò, e soltanto ciò che è conforme al carattere ideale

<sup>36</sup> PT, p. 239; p. 331.

<sup>37</sup> PT, p. 250; p. 344.

e pratico della pura ragione. Nell'introduzione di questo 'allora' si mostra la discordanza. Si mostra, dico, ed ora ci si domanda se essa potrebbe mostrarsi nel caso che non fosse già in qualche modo in rapporto al 'se', al presupposto. Questo di nuovo può significare due cose: da un lato può significare che il presupposto che Kant pone, così come da lui è stato posto non è completo ma ha bisogno di un miglioramento. Ma potrebbe anche significare che accanto e di fronte al presupposto posto da Kant non ne è stato posto un altro del tutto diverso, e che pur qui sarebbe necessario».<sup>38</sup>

A seconda dell'accentuazione del primo o del secondo significato, Barth vede delinearsi nel rapporto con la teologia tre possibili vie che sono quelle effettivamente percorse nel secolo XIX dalla teologia protestante; la prima si pone sul terreno del presupposto kantiano, cioè quello dell'esattezza e della completezza dei criteri usati da Kant nella sua filosofia, per riprenderli e ampliarli nella teologia. Si tratta della linea del razionalismo teologico che ha i suoi maggiori rappresentanti in A. Ritschl e W. Herrmann. La seconda accoglie il presupposto kantiano dal punto di vista metodologico, ma lo sottopone a critica, affiancando al momento teoretico e a quello pratico della ragione individuati da Kant, un'altra facoltà «a priori» che è il «sentimento». È la linea che da Schleiermacher porta fino all'estremo epigono della teologia liberale, E. Troeltsch. La terza è quella meno esplorata ma, secondo Barth, anche più proficua: essa prevede di attenersi al presupposto kantiano per il quale la ragione umana possiede la giurisdizione riguardo al problema religioso, ma obietta che con la delineazione di una religione nei limiti della semplice ragione si vede soltanto una parte del problema, lasciandosi sfuggire l'altra, costituita dal riferimento all'agire di Dio non identico all'essenza della ragione umana. Questa terza via

«consisterebbe nel fatto che la teologia di fronte alla filosofia s'accontenti di trovare in sé il proprio punto di appoggio, di assumere il proprio punto di partenza metodico nella rivelazione con la stessa decisione con la quale la filosofia lo riconosce nella ragione, e dunque venga ad un dialogo (*Zwiesgespräch*) con la filosofia, e non sviluppi invece, rivestendosi del manto della filosofia, un monologo (*Selbstgespräch*) quasi filosofico».<sup>39</sup>

Si tratta della via che, secondo Barth, intravista da Hegel e seguita con incertezza da alcuni teologi hegeliani come P.K.

---

<sup>38</sup> PT, pp. 253-254; pp. 348-349.

<sup>39</sup> PT, p. 255; p. 350.

Marheineke e J.A. Dorner, sembra rendere ragione della posizione kantiana in due modi: da una parte, con l'assunzione della richiesta a che la realtà e la possibilità della rivelazione siano rese filosoficamente comprensibili, venendo nel contempo a sbarrare la strada alla possibilità di una filosofia della rivelazione; dall'altra, precludendo al filosofo la semplice negazione della rivelazione, in quanto questa viene riconosciuta nella sua realtà che oltrepassa i limiti della ragione.

Il modello del rapporto fra filosofia e teologia che, sebbene indirettamente e oltre le stesse intenzioni di Kant, è derivabile secondo Barth da una simile impostazione presenta un indubbio vantaggio: la filosofia, ricordando alla teologia che la dimostrazione dell'esistenza di Dio può essere derivata soltanto dal fatto che questi abbia parlato nella Bibbia,<sup>40</sup> rinuncia implicitamente a valicare il limite che la separa dalla teologia e perciò a trasformarsi in una teosofia o in una filosofia della rivelazione.<sup>41</sup> Proprio la capacità kantiana a vedere il limite fra filosofia e teologia rende il confronto fra le due discipline possibile e proficuo, sfidando la teologia a formulare le sue proposizioni in modo da mettere in chiaro il metodo della ragione che la guida e perciò ad esibire alla ragione filosofica l'istanza critica che le è propria come scienza.<sup>42</sup>

Nella filosofia postkantiana questa strada è tuttavia rimasta, secondo Barth, sostanzialmente impraticata. L'individuazione di un limite fra filosofia e teologia è stato infatti avvertito dalla filosofia romantica come una chiusura della ragione umana di fronte al mistero insondabile dell'uomo e del mondo che si estende al di là

---

<sup>40</sup> Secondo la formulazione kantiana dello *Der Streit der Fakultäten*, riportata da Barth in conclusione del suo scritto: «Che Dio esista il teologo biblico lo dimostra dal fatto che egli ha parlato nella Bibbia». Cfr. I. KANT, *Der Streit der Fakultäten*, in *Kants Werke*, VIII, Berlin 1968, pp. 1-116; trad. it. *Il conflitto delle facoltà*, in I. KANT, *Scritti di filosofia della religione*, Milano 1989, pp. 229-308, qui p. 241.

<sup>41</sup> Altrove Barth sembra suggerire che a questa regola Kant non si è sempre attenuto: «È successo di rado che gli autori di grandi sistemi di pensiero avessero la voglia e il coraggio di rendere visibile la possibilità della combinazione con la fede cristiana. E dove ciò è stato tentato, come nel caso di *Kant* e dell'ultimo *Schelling*, avvenne in modo che oltre alla fede ne subisse danno anche il sistema» (*KD* III/2, p. 10).

<sup>42</sup> Uno sguardo riassuntivo sull'interpretazione barthiana di Kant è presente in A. MODA, *Karl Barth lettore di Kant*, in N. PIRILLO (ed), *Kant e la filosofia della religione*, Brescia 1997, pp. 755-778. Cfr. pure H.J. ADRIAANSE, *Kant-Rezeption in der Theologie, insbesondere bei Karl Barth*, in «*Zeitschrift für dialektische Theologie*», I (1985), pp. 74-90.

degli ambiti sicuri della scienza e della morale. Nel rimettere al centro dell'attenzione le nozioni di «esperienza» e di «sentimento» i Romantici, a partire da Herder, operano così un sostanziale aggiramento dell'istanza kantiana, ricollegandosi piuttosto a Lessing e a Rousseau. La nozione di «sentimento» permette a loro di superare il predominio della logica e dell'etica, facendo ricorso ad una conoscenza che sorge immediatamente dall'esperienza vissuta (*Erlebnis*) e che coincide con quella della religione, avendo questa, appunto, il suo luogo sorgivo nel sentimento e trovando nell'esperienza vissuta la sua espressione più profonda. La conseguenza di questo spostamento è però che la teologia diventa un'impresa nuovamente possibile sul fondamento di una facoltà umana: il Romanticismo, infatti, non si limita ad elaborare una filosofia della religione, ma costruisce una vera e propria teologia, ritenendo nuovamente possibile considerare l'esistenza umana nella sua partecipazione alla rivelazione della divinità nella natura. Ciò comporta, tuttavia, che l'elemento umano e quello divino vengano ancora una volta resi indistinti, con il risultato, secondo Barth, della perdita da parte della teologia di un'occasione unica per richiamarsi all'ordine; essa presentandosi di nuovo sotto le vesti di una filosofia finisce, nella reazione contro il razionalismo kantiano, per ignorare il monito circa il limite dell'umanità che quest'ultimo solleva.

È in questo contesto che Barth situa l'impresa hegeliana nella quale è rappresentato al meglio l'atteggiamento ambiguo del Romanticismo verso la teologia. Barth, infatti, pone Hegel al culmine della parabola filosofica della modernità e interpreta conseguentemente il suo pensiero come il compimento delle promesse e delle aspettative di un'intera epoca:

«Non è forse Hegel colui nel quale quell'uomo liberato da ogni legame con la tradizione e da ogni lotta contro la tradizione – quell'uomo egualmente lieto della ragione e della storia, quale Lessing, sebbene ancora a tentoni e con incertezze, aveva messo sulla scena – è giunto ad una piena chiara e sicura coscienza di sé? Non è lui che ha sfruttato e reso feconda la grande scoperta kantiana del carattere trascendentale delle facoltà razionali dell'uomo sino alle ultime conseguenze, colui nel quale anche il tentativo, ampiamente inadeguato, di una opposizione contro le unilateralità vere o presunte di Kant, come era stato intrapreso in Herder e nei suoi simili, si è compiuto con onore, in forma sommamente legittima?».<sup>43</sup>

---

<sup>43</sup> PT, p. 320; p. 430.



In effetti, per cogliere il problema posto dalla filosofia hegeliana, secondo Barth occorre partire dal sostanziale rifiuto che la filosofia successiva le ha opposto e che ha dato vita a quelle forme di positivismo, di materialismo e di neokantismo che il pensiero hegeliano presumeva di aver superato nel suo sistema. Un simile rifiuto – questa la tesi barthiana – potrebbe infatti nascondere null'altro che un timore di fronte alla grandezza della soluzione hegeliana e costituire il sintomo di una stanchezza spirituale che, esattamente nel momento in cui prende le distanze dalla filosofia hegeliana, ne conferma la verità e ne prefigura la ripresa in grande stile. In altri termini, è possibile considerare la reazione antihegeliana come una necessaria nemesi che colpisce la filosofia di Hegel a motivo del suo titanismo, ma che non riesce sostanzialmente a distanziarsi da essa: per poter parlare infatti di un autentico fallimento della pretesa hegeliana – e scorgerne a pieno il suo carattere «tragico» – bisognerebbe, rinunciando alla concezione del progresso storico lineare, ammettere la colpa che tutto l'Ottocento non ha voluto ammettere:

«La colpa di trascurare, di dimenticare, di coprire, di negare altre istanze, dalle quali dovrebbe sentirsi disturbata, limitata, e guidata nel far valere la propria istanza; la colpa di un delitto contro la verità, se non ammette questo disturbo, questo limite e questa guida, ma afferma se stessa in maniera troppo irremovibile e si impone; una colpa che diventa tanto più manifesta quanto più la volontà di un'epoca riceve un'espressione classica nei suoi capi e nei suoi eroi; una colpa che, prima o poi, deve essere vendicata e sarà vendicata, naturalmente, innanzitutto nei suoi capi e nei suoi eroi, per i quali essa stessa è diventata grande ... Il che, però, non deve assolutamente significare (e nel caso di Hegel e dell'Ottocento non lo ha significato affatto) che essa, l'epoca stessa, abbia fatto penitenza e sia in procinto di convertirsi – questa possibilità è scritta in un libro completamente diverso – ma oggettivamente significa che l'impossibilità interiore del delitto compiuto vuole venire alla luce, e con ciò si libera la strada per ricordare ciò che è stato dimenticato, per recuperare ciò che è stato trascurato, per dare la parola ai problemi nascosti e così dare onore alla verità».<sup>44</sup>

Se dunque non viene presa in considerazione questa possibilità, la filosofia hegeliana è giustamente interpretabile, secondo l'incisiva formula di Barth, come «filosofia della fiducia in sé», che, sul fondamento dell'equivalenza tra pensiero e realtà, ne proclama l'identità realizzata nello spirito. Essa infatti soddisfa

---

<sup>44</sup> PT, pp. 323-324; pp. 434-435.

all'esigenza, rimasta inevasa nell'illuminismo, di ricomprendere ciò che apparentemente è esterno alla ragione, ciò che come oggetto si contrappone al soggetto pensante e che è costituito dalla natura, dalla storia e dalla religione. Su questa base, la filosofia hegeliana non esita a divenire essa stessa teologia, poiché ammette che ogni conoscenza che comprende in sé e supera la contrapposizione fra soggetto e oggetto è anche, come tale, conoscenza di Dio, è anche ragione di Dio. Su questo punto il titanismo hegeliano si rovescia dialetticamente in umiltà: la fiducia in Dio è possibile grazie alla fiducia in sé, ma la fiducia in sé è possibile solo come fiducia nella verità e cioè ancora una volta in Dio. Si tratta cioè di una «fiducia in sé, qualificata come fiducia in Dio» e di una «fiducia in Dio concretizzata come fiducia in sé».<sup>45</sup>

Non deve stupire quindi che, paradossalmente, siano stati proprio i teologi a prendere sul serio la pretesa hegeliana e a vedere in lui il momento culminante e risolutivo del grande conflitto moderno fra ragione e rivelazione, tra filosofia e cristianesimo. Questa ammirazione è infatti giustificata dall'aver trovato nella filosofia hegeliana un sistema nel quale «la teologia appariva meglio conservata che a casa propria»:<sup>46</sup> senza operare alcun abbandono del concreto storico a favore dell'universale razionale, ma congiungendo dialetticamente questi due termini in un unico concetto,<sup>47</sup> Hegel è risultato l'unico fra i filosofi della religione moderni ad aver inteso la propria filosofia esplicitamente anche come teologia, e ciò non in base ad un accordo esteriore fra le due, ma sulla base dell'utilizzo, interno al suo sistema, degli elementi dottrinali del cristianesimo e in primo luogo della dottrina della trinità.

Ora, secondo Barth, questa interpretazione del pensiero hegeliano è oggettivamente pertinente: la potente pretesa alla verità, l'interpretazione di questa come movimento che mette in questione ogni risultato ritenuto sicuro e il fatto che essa, in quanto «auto-evidente»,<sup>48</sup> possa essere conosciuta, sono infatti gli elementi che

<sup>45</sup> PT, p. 330; p. 442.

<sup>46</sup> PT, p. 340; p. 453.

<sup>47</sup> Occorre notare come Barth lasci esplicitamente da parte l'obiezione kierkegaardiana circa l'irrelevanza dell'esistenza storica nel sistema hegeliano. La compenetrazione fra storia e filosofia è infatti talmente forte in esso da rendere non decisiva la critica per cui in Hegel il soggetto umano rimarrebbe passivo e fondamentalmente disinteressato di fronte alla dinamica storica.

<sup>48</sup> Ancora nella conferenza *Die evangelische Theologie in 19. Jahrhundert*, Zürich 1957, Barth individua nella mancanza di fiducia nella «*Selbstevidenz* der von der Theologie

la teologia avrebbe dovuto assumere da Hegel. Ogni altra mediazione, come quella storicistica, neocriticista o fenomenologica sperimentate nell'epoca successiva ad Hegel e rivolte criticamente contro di lui, non ha potuto, sotto questo punto di vista, che imboccare una strada peggiore. Il carattere contraddittorio della conoscenza teologica messo in rilievo da Hegel, aveva infatti, il privilegio, rispetto a queste, di non ridurre la teologia ad una fra le cosiddette scienze dello spirito, ma di mettere in rilievo la sua capacità di sintesi rispetto ad astratte contrapposizioni teoretiche (natura-cultura, ragione-storia). Per questo, si domanda Barth,

«l'intero concetto hegeliano di sintesi, se preso sul serio più seriamente di quanto non sia accaduto nello stesso Hegel, nella coscienza che in esso non si può trattare che della sintesi incomprensibile di Dio -, non era forse da accogliere veramente e da rendere fecondo?».<sup>49</sup>

Questa domanda non deve indubbiamente celare il pericolo che è sotteso alla posizione hegeliana: la filosoficizzazione della teologia che egli ha realizzato è possibile sulla base della piena coincidenza stabilita tra l'automovimento della verità, che riconcilia in sé la totalità del reale, e l'automovimento del pensiero. Questo è il motivo per cui la dottrina della trinità da lui sviluppata viene a identificarsi con il principio fondamentale della sua logica, così come l'oggettività della rivelazione con il suo contenuto logico elevatosi sopra la rappresentazione. Sebbene con questa coincidenza Hegel abbia realmente colto la dialettica necessaria fra Dio e uomo che consegue alla rivelazione divina, egli con ciò ha di fatto reso necessaria quest'ultima, l'ha risolta e riconciliata definitivamente intendendola come continuazione dell'unico evento della verità e reso così impossibile la conoscenza della «reale dialettica della grazia fondata sulla libertà di Dio».<sup>50</sup>

Nel sostanziale rifiuto che, in ultimo, bisogna opporre a questo tentativo è però contenuta, come abbiamo visto, un'importante indicazione metodologica<sup>51</sup> che la teologia deve far propria liberandola dall'ambiguità da cui è circondata nel sistema hegeliano:

---

zu vertretenen Sache» (p. 11), il difetto essenziale della teologia evangelica nell'Ottocento.

<sup>49</sup> PT, p. 346; p. 461.

<sup>50</sup> PT, p. 349; p. 464.

<sup>51</sup> Si veda, per una chiara esplicitazione di questo punto, l'ottimo saggio di M. WELKER, *Barth und Hegel. Zur Erkenntnis eines methodischen Verfahrens bei Barth*, in «Evangelische Theologie», XLIII (1983), pp. 307-328.

la necessità della sintesi tra l'elemento storico e quello razionale, tra la fede e la verità.

### 3. *La fede e il comprendere teologico*

Nella *Kirchliche Dogmatik* il problema della conoscenza umana di Dio è affrontato da Barth trattando preliminarmente della possibilità umana di conoscere la parola di Dio.<sup>52</sup> L'esigenza di prendere le mosse da questo aspetto è data, infatti, dalla necessità di tematizzare, pur con l'intenzione di rifiutarlo nei suoi presupposti e nelle sue conseguenze, il tentativo moderno di inserire la conoscenza di Dio all'interno della questione antropologica. All'inizio del § 6 Barth offre una definizione del significato di «conoscenza» che è assai precisa:

«Noi comprendiamo come conoscenza (*Erkenntnis*) di un oggetto da parte dell'uomo la conferma (*Bewährung*) del sapere che egli ha di quest'oggetto riguardo al suo esserci, ovvero alla sua esistenza e al suo esser-così (*Sosein*), ovvero alla sua essenza. Per 'conferma del sapere' intendiamo il fatto che la realtà dell'oggetto in questione, il suo esserci e il suo esser-così, che sono veri in se stessi e possiedono un certo grado di chiarezza e di determinatezza, diventano veri anche per l'uomo. Il sapere di questo oggetto viene così a determinare la sua esistenza in un modo che da casuale diviene necessario e da esterno interno. Colui che conosce ha a che fare con l'oggetto conosciuto, non esiste più senza di esso, ma con esso. In quanto lo pensa, egli deve pensarlo con tutta la fiducia possibile come una realtà vera, vera nel suo esserci e nel suo esser-così».<sup>53</sup>

Si è visto come secondo Barth un'autentica conoscenza della parola di Dio, distinta cioè da una semplice presa di conoscenza (*Kenntnis*), abbia luogo nella chiesa. Sollevare la questione di come gli uomini possano conoscere la parola di Dio non può quindi significare né mettere in dubbio la realtà di questa conoscenza, né astrarre da essa: una tale questione non prende cioè in considerazione il problema di come l'uomo in generale possa conoscere la parola di Dio, ma di come determinati uomini che ne hanno conoscenza, possano farlo. La domanda sulla possibilità della conoscenza, in altri termini, viene al seguito del riconoscimento

---

<sup>52</sup> Cfr. *KD* I/1, pp. 194 ss.

<sup>53</sup> *KD* I/1, p. 195.

della corrispondente realtà che non è sottoposta ad alcuna condizione di possibilità se non a quella del proprio accadere: è infatti indubbio che la parola di Dio, venendo conosciuta dall'uomo, diventi per questi un evento che lo riguarda nel suo essere ed è altresì vero che a tale evento debba corrispondere logicamente e di fatto una capacità umana, ma tale capacità non può essere intesa nel senso di un *Vermögen* autonomo e necessariamente preesistente al prodursi della conoscenza stessa.<sup>54</sup> In una simile concezione, che Barth connota come «cartesianismo» teologico, la certezza di Dio risulterebbe infatti fondata sull'acquisizione di una preliminare certezza di sé, con la conseguenza che il carattere di contingenza e di novità proprio dell'incontro con la rivelazione sarebbe dissolto.

L'abbandono di questa concezione, che invece si è imposta nella modernità, non è attuabile secondo Barth optando per una filosofia diversa o migliore, ma riferendosi all'evento della reale conoscenza della parola di Dio: infatti, anche la conoscenza dell'impossibilità di conoscere la parola di Dio al di fuori del suo darsi come realtà è possibile soltanto sotto il presupposto della sua conoscenza reale e a questo riguardo, «non esiste una filosofia che possa rendere, anche soltanto in senso negativo, un servizio simile alla fede o alla teologia».<sup>55</sup> Il carattere di «fattualità» che dunque occorre attribuire alla possibilità della conoscenza della parola di Dio, non significa tuttavia la negazione della determinazione esistenziale a cui essa dà luogo, ovvero la negazione del suo carattere di esperienza (*Erfahrung*). L'uomo infatti non esiste in astratto, ma venendo concretamente determinato dall'esterno e determinando a sua volta, cosicché l'esperienza che egli compie nella conoscenza della parola di Dio implica anche un atto di autodeterminazione. Nondimeno, quest'ultima non è interpretabile alla stregua di un evento «concomitante» o «interagente» con la determinazione prodotta dalla parola di Dio, né tantomeno come determinazione semplicemente passiva (come nel caso del «sentimento di dipendenza» schleiermacheriano). L'uomo conoscendo la parola di Dio compie piuttosto un atto in cui, autodeterminandosi, è in grado di essere determinato dalla parola di Dio. Questo atto

---

<sup>54</sup> Barth afferma in questo contesto che le stesse nozioni di «vissuto (*Erlebnis*) religioso» e di «*a priori* religioso» potrebbero avere una loro legittimità se rinunciassero a riferirsi ad una astratta capacità o facoltà dell'uomo in ordine alla religione o ad un significato critico-normativo di essa; cfr. *KD* I/1, p. 201.

<sup>55</sup> *KD* I/1, p. 206.

non ha perciò una precisa localizzazione nell'ambito delle facoltà razionali o sensoriali umane: la volontà, la coscienza, il sentimento, l'intelletto non esauriscono la natura di questo atto che riguarda piuttosto l'uomo nella sua totalità. Il termine che meglio ne designa la natura è quello di riconoscimento o approvazione (*Anerkennung*), poiché esso corrisponde soggettivamente a tutti quei caratteri (spiritualità, personalità, intenzionalità, decisione ecc.) che la parola di Dio possiede oggettivamente. L'autodeterminazione che l'uomo realizza riconoscendo la parola di Dio è dunque del tutto coincidente con la determinazione che proviene da quest'ultima, cosicché in essa l'uomo compie un'esperienza che, al tempo stesso, è «più che un'esperienza».<sup>56</sup> Proprio questa interpretazione del concetto di esperienza religiosa comporta secondo Barth l'insufficienza di un'indagine che si limiti ad indagarne il significato dal punto di vista psicologico, fenomenologico o esistenziale, poiché una tale esperienza non è isolabile nella sua autonoma componente umana. Con questo rilievo egli intende, in effetti, prendere le distanze da quel filone teologico di derivazione schleiermacheriana (rappresentato soprattutto da G. Wobbermin e E. Schaeder) che presenta una versione debole del cartesianesimo teologico: a differenza della versione radicale, dove l'uomo è considerato l'unico soggetto dell'esperienza religiosa (cioè nella linea feuerbachiana), questi teologi ammettono la natura divina di quest'ultima, ma la considerano, una volta prodottasi, come «congiunzione» o «sintesi» tra l'elemento umano e quello divino, alla stregua di un «contenuto spirituale divino» passibile di un'analisi oggettiva. Il risultato è che

«ora la realtà dell'esperienza della parola di Dio non riposa più su se stessa; essa da circolo è diventata un'ellisse di cui un polo, quello che ci sta più vicino e che sta di fronte a Dio, è l'uomo che compie l'esperienza».<sup>57</sup>

<sup>56</sup> KD I/1, p. 218.

<sup>57</sup> KD I/1, p. 222. La presa d'atto di questo risultato ha sicuramente consigliato a Barth (cfr. anche il lungo *excursus*, pp. 128-136, dedicato al confronto con Gogarten e in particolare allo scritto di questi *Karl Barths Dogmatik* [1929], ora in F. GOGARTEN, *Gehören und Verantworten. Ausgewählte Aufsätze*, Tübingen 1988, pp. 14-30), di prendere definitivamente congedo dal problema (kantiano) delle condizioni di possibilità antropologiche della parola di Dio che nella *Christliche Dogmatik* risultava ancora, seppur nel quadro di un'antropologia ecclesiale, dalla sostanziale giustapposizione dell'analisi fenomenologica e di quella esistenziale della parola di Dio. Ciò va di pari passo con la minore accentuazione della dialogicità e drammaticità della rivelazione che lì erano invece ancora fortemente sottolineate. Cfr. I. KLAER, *Überlegungen zum Offenbarungsbegriff Karl Barths*, in H. KÖCKERT - W. KRÖKTE (edd), *Theologie als Christologie*, pp. 90-105.

L'uomo religioso diventa così oggetto di interesse autonomo e anzi presupposto necessario per la conoscenza della stessa parola divina, con la conseguenza che per la teologia, limitandosi all'analisi della forma dell'esperienza religiosa, diventa impossibile esprimersi sul contenuto di verità di quest'ultima. L'autocomprensione dell'esperienza religiosa da parte del soggetto esperiente è infatti pensabile, secondo Barth, solo come appello a ciò che la promessa divina insegna a quest'ultimo su se stesso, laddove affermazioni che, pur in un linguaggio «esistenziale», intendessero descriverla risulterebbero prive di valore.<sup>58</sup>

Con ciò il valore esperienziale del riconoscimento della parola di Dio non è negato nella sua dinamica umana, ma ricondotto incessantemente al fondamento che si trova al di là dell'esperienza stessa. In questo senso, l'esperienza della parola di Dio è senz'altro concepibile come mistica, per quanto con questo termine, osserva Barth, non s'intenda il riferimento ad un indistinto «al di là» di cui l'esperienza si dovrebbe appropriare, ma la dinamica stessa del riconoscimento in cui l'uomo fa esperienza della verità in una maniera che prescinde da qualsiasi criterio di verità che la valuti. Si tratta cioè del riconoscimento in cui l'uomo rimane sconosciuto a se stesso e dunque dell'evento per lui assolutamente nuovo della fede. Nella fede, infatti, la determinazione dell'esistenza da parte della parola di Dio si dimostra autentica proprio per il fatto che la certezza che l'uomo acquista non si trasforma in certezza di sé. Allo stesso modo, la conoscenza di questo evento significa sempre l'attesa della sua realizzazione, cosicché definire la possibilità della conoscenza della parola di Dio significa mettersi in relazione con l'evento della sua realizzazione.

La piena considerazione della fede come l'evento reale della conoscenza di Dio che include in sé la corrispondente possibilità, prevede che questo concetto sia sottratto all'indebita significazione psicologistica che ha progressivamente assunto nella teologia moderna. Nel suo significato neotestamentario (*Rm* 3, 3), la fede indica tanto la fedeltà di Dio, la sua autenticità e credibilità che ne rendono possibile la conoscenza da parte dell'uomo, quanto la

---

<sup>58</sup> Si può forse scorgere qui una certa vicinanza dell'argomentazione barthiana a quella epistemologica che considera necessario un metalinguaggio per poter parlare della corrispondenza tra determinate proposizioni (il linguaggio-oggetto) e i fatti che esse intendono descrivere.

condizione propria di colui che (in quanto crede) ha conoscenza del Cristo. In virtù di questo duplice significato (che sarà formalizzato nella tradizione teologica attraverso la distinzione tra *fides quae* e *fides qua*), la fede può essere effettivamente considerata nel suo aspetto soggettivo sia come un affidamento (*Vertrauen*) in cui l'uomo riconosce la verità di Dio che incontra in Gesù Cristo, sia come particolare virtù donata dallo Spirito, sia come appartenenza ad una determinata comunità religiosa. In tutti questi sensi la fede è comunque un evento che riposa sulla parola di Dio, cosicché non si può comunque ignorare che «πίστις dice *più* che γνῶσις, ma in tutti i casi, dice *anche* γνῶσις». <sup>59</sup> La qualificazione della fede in termini di conoscenza risulta infatti dalla sua relazione con un oggetto (la parola di Dio), dove, al contrario, la riduzione della fede a semplice credenza o a disposizione soggettiva dice della separazione da esso: infatti, dove la *fiducia* viene isolata dalla *notitia* e dall'*assensus* diventa «un affidarsi intellettualmente privo di forma (*gestaltlos*) o indifferente riguardo alla sua forma intellettuale». <sup>60</sup>

Proprio in virtù del fatto che il significato corretto di fede include necessariamente la relazione con il suo oggetto, essa, pur essendo un'esperienza reale dell'uomo, non potrà essere inventariata e catalogata come un qualsiasi altro dato antropologico. La conformità all'oggetto che si realizza nella relazione con esso è dunque una conseguenza della relazione stessa, non qualcosa di presupposto ad essa. All'interno della fede, infatti, la *Gottförmigkeit* dell'uomo può anche essere considerata come un «punto d'aggancio» tra Dio e uomo, a patto tuttavia che la somiglianza (analogia) qui stabilita fra i due fattori non venga irrigidita in un «essere» (il che costituirebbe la negazione della relazione stessa) e dunque non diventi oggetto di una «teoria» astratta. Ciò che avviene nella fede è piuttosto, ogni volta di nuovo, un «*fare* inaccessibile a tutta la pura teoria», <sup>61</sup> in cui l'uomo sperimenta il proprio esser

---

<sup>59</sup> KD I/1, p. 241. Prosegue Barth: «Il contenuto del concetto di γνῶσις entra a far parte di quello di πίστις, in modo tale da render visibile che Dio stesso ovvero Cristo è l'oggetto, il senso, l'autorizzazione e la misura della reale conoscenza di Dio, senza che con ciò la fede cessi di essere un fare che l'uomo mette in opera ed esegue in maniera del tutto concreta» (KD I/1, p. 241). Il concetto teologico di fede come relazione dovrebbe essere in grado, secondo Barth, di mediare tra il suo significato psicologico e quello giuridico (la «fiducia» come cessione di un bene ad un altro).

<sup>60</sup> KD I/1, p. 247.

<sup>61</sup> KD I/1, p. 252.



adatto (*angepaßtsein*) alla parola di Dio.<sup>62</sup> Per questo la fede, che permette all'uomo di percepire la parola di Dio, non si autopone, ma esiste di fronte a quest'ultima come suo «riflesso». Questo è il motivo, afferma Barth, per cui

«non abbiamo descritto il riconoscimento della parola di Dio da parte dell'uomo nella forma di un'analisi della coscienza credente, ma nella forma di un postulato indirizzato alla coscienza credente umana attraverso l'essenza della parola di Dio».<sup>63</sup>

Il senso dell'*analogia fidei* paolina (Rm 12, 6) è in effetti quello della corrispondenza (*Entsprechung*) all'oggetto conosciuto nel conoscere, della parola di Dio nella parola umana conoscente, in modo che se nella fede l'oggetto è presente e non è estraneo al soggetto credente, si possa dire che quest'ultimo diventa tale a partire dall'oggetto. Ciò non significa che sia Dio il soggetto della fede, ma che l'uomo credente è un predicato del soggetto Dio. La fede non è dunque un evento che nega la libertà dell'uomo, per quanto non sia un prodotto di essa. Allo stesso modo, la fede non è un *sacrificium intellectus*, ché anzi questo è «un ultimo ten-

---

<sup>62</sup> Si tratta, com'è noto, del punto in cui Barth prende le distanze dalla dottrina tomista dell'*analogia entis*, per quanto egli noti che la propria posizione è distante da quella tomista solo «di un capello» e che rifiutando l'autonomizzazione del concetto di analogia che essa comporta, non ne rifiuta il contenuto di verità che il concetto comunque contiene (Barth cita di Tommaso la *Summa contra Gentiles*, II, 2: «quum igitur christiana fides hominem de Deo ... instruit ... fit in homine quaedam divinae sapientiae similitudo»).

<sup>63</sup> *KD* I/1, p. 255. Si spiega così la rinuncia barthiana a sviluppare un'*analysis fidei* che espliciti i motivi di credibilità dell'oggetto di fede (si veda a tal riguardo la ricerca classica di R. AUBERT, *Le problème de l'acte de foi*, Louvain 1958<sup>3</sup>, dove il nome di Barth viene poco più che menzionato, cfr. p. 521 e pp. 608-609). I motivi di questa rinuncia ci sembrano esattamente colti da P. SEQUERI, *Il Dio affidabile. Saggio di teologia fondamentale*, Brescia 1996, p. 305 e p. 447 nota, e indicati nella formula della «trascendenza in seconda battuta». Con ciò ci si riferisce al problema dell'erosione che l'affermazione della assolutezza trascendente di Dio può subire quando viene affermata nel predicato di fede: essa può infatti dar luogo ad una sorta di paralogismo in cui la libertà e la grazia sono affermate prima della fede, come condizioni di questa, essendo riconosciute però, di fatto, dopo che la fede si è prodotta. Per evitare questo paralogismo, Barth chiude nel cerchio dell'inizio assoluto della fede (con la sua dinamica pneumatologica) anche la mediazione riflessiva e linguistica che lo nomina, per evitare (questo è, come abbiamo visto, il senso della radicalizzazione operata nella *Kirchliche Dogmatik* rispetto ai tentativi precedenti) il sospetto che l'affermazione, in seconda battuta, del cominciamento teologico finisca per ricondurlo ad una qualche condizione di possibilità antropologica e con ciò ad estinguerne l'origine trascendente (e contingente). Pur rilevando l'insufficienza del pensiero barthiano su questo punto, ci sembra che l'illustrazione di questo aspetto permetta di non ridurre la posizione di Barth a quella di un «fideismo irrazionalista».

tativo di fare della conoscenza di Dio un'opera umana»,<sup>64</sup> ma una conoscenza reale il cui soggetto è Dio stesso.

Questa interpretazione della fede ci permette di focalizzare meglio il senso della metodologia teologica utilizzata da Barth nella *Kirchliche Dogmatik*. Proprio la «persistenza» della soggettività di Dio nella rivelazione,<sup>65</sup> che trova la sua esplicazione teologica nella dottrina della trinità, è infatti il dato che guida la ricerca tanto sull'essenza della rivelazione, quanto sulla sua conoscenza da parte dell'uomo. Nondimeno, senza revocare una simile persistenza, possiamo distinguere secondo Barth fra una realtà oggettiva della rivelazione e una soggettiva, non nel senso di due realtà diverse, ma di due modi diversi di considerare la rivelazione, uno secondo la spontaneità divina (il rivelarsi di Dio), l'altro secondo la recettività umana (l'essere rivelato per noi). Ancor meglio, possiamo porre la questione di come Dio nella rivelazione rimanga libero per noi e in che modo rimanga libero in noi, ovvero come avvenga che nella libertà di Dio l'uomo incontri la sua rivelazione e come sia possibile che ciò avvenga. Nel primo caso si tratta di una domanda sul fatto (*Tatsachenfrage*), nel secondo di una domanda sulla comprensione (*Verständnisfrage*) di questo fatto.<sup>66</sup> Nel porre questa duplice questione, Barth affronta dunque, nei §§ 13 e 16 della *Kirchliche Dogmatik*, il problema della comprensione della rivelazione sotto il duplice aspetto della sua realtà e possibilità oggettive e della sua realtà e possibilità soggettive.

Perché una simile questione non venga pregiudicata in partenza, occorre che essa non sia posta con l'obiettivo di stabilire le condizioni di possibilità dell'incontro tra Dio e uomo: infatti, in virtù dell'insopprimibile libertà di Dio nella sua rivelazione e in essa di quella umana non si possono stabilire le condizioni per le quali Dio si rivela, né quelle per le quali l'uomo è in grado di corrispondere alla rivelazione. Proprio il tentativo di insediarsi nel punto centrale (*Mitte*) del rapporto tra Dio e l'uomo costituisce anzi la più grande tentazione della teologia: con esso, infatti, quest'ultima cessa di essere ubbidiente e cioè tralascia il compito della comprensione della rivelazione per intraprendere quello di

---

<sup>64</sup> *KD* I/1, p. 260.

<sup>65</sup> «Gott ist das beharrende Subjekt der Offenbarung» (*KD* I/2, p. 1). La formula richiama quella espressa intorno al 1924 sotto la cui insegna Barth aveva intrapreso il cammino dogmatico.

<sup>66</sup> Cfr. *KD* I/2, p. 3.

fondarla. Più propriamente, in questa maniera, essa cessa di credere: infatti, la comprensione della corrispondenza dell'ordine conoscitivo a quello ontico non può che prendere avvio da un libero riconoscimento dell'antiorità di quest'ultimo e per questo l'atto del comprendere (*Verstehen*) deve essere inteso come un seguire (*Nachfolgen*) l'oggetto della comprensione. Indubbiamente, la derivazione del metodo speculativo dall'oggetto della speculazione di per sé non preserva la teologia dal rischio di diventare una morta ortodossia,<sup>67</sup> ma rende chiaro che l'adeguazione dell'ordine conoscitivo a quello ontico comporta originariamente una comprensione della realtà di Cristo, e soltanto in seguito quella della possibilità che in essa è compresa e alla quale dobbiamo infine rendere onore come necessità divina. Il *credo ut intelligam* ha appunto questo senso: considerata l'oggettiva verità di Dio che nella fede mi viene incontro e ammaestrato da essa, voglio rendere conto di questo evento.<sup>68</sup>

Se dunque domandiamo circa la realtà della rivelazione di Dio testimoniata dalla Scrittura, avremo come risposta che Gesù Cristo è questa realtà e che essa è, ad un tempo, semplice (*einfach*) e singolare (*einmalig*). Con questi due aggettivi Barth indica, da una parte, la relativa chiarezza con cui la Scrittura attesta in Cristo il proprio oggetto, dall'altra la determinatezza della realtà di Cristo che non si inquadra all'interno di un concetto generale di accadere

---

<sup>67</sup> Afferma Barth: «Se in teologia si tratta di comprendere la rivelazione testimoniata nella Scrittura, allora essa dovrà in ogni caso attenersi a questo metodo che è diverso da ogni altro che appartenga alla filosofia e alla scienza storica delle religioni. Con ciò non è detto che il suo pensiero e il suo linguaggio siano credenti o meno. Non si può negare la possibilità che anche il diavolo citi la Bibbia e che anche l'incredulità imiti e si appropri del metodo della Scrittura e della fede. La decisione sul fatto che in una teologia si rifletta e si parli a partire dalla fede o dall'incredulità non è una decisione scientifica e neppure una decisione umana in genere. Essa dipende dal giudizio nascosto di Dio, che prima o poi smaschera sempre quella che è una morta ortodossia. Questo, tuttavia, non ci impedisce di domandare intorno al pensare e al parlare che è comandato alla fede e dunque, a causa della sua oggettività (*Sachlichkeit*), deciderci per questo metodo e, a causa della sua non-oggettività, deciderci contro quell'altro» (*KD* I/2, p. 8).

<sup>68</sup> Barth stesso riconosce di non aver sempre seguito questa *démarche* speculativa: riferendosi al § 14 della *Christliche Dogmatik* (*CDE*, pp. 289 ss.) avente appunto come tema la possibilità oggettiva della rivelazione, afferma di aver tentato lì di mostrare «che il Dio trino, per rivelarsi all'uomo, si sarebbe dovuto fare uomo, perché soltanto come uomo poteva essere nel medesimo tempo nascosto e rivelato. Allora mi sono difeso in anticipo contro l'interpretazione che in questo modo volessi fornire un'abbozzo di possibilità al fatto della rivelazione, ma se le cose mi fossero state chiare, forse non avrei ritenuto necessario scusarmi» (*KD* I/2, p. 11).

concepibile causalmente. Concetti generali come quelli di incarnazione o di divino-umanità, sotto questo punto di vista, non sono altro che astratte «verità di rivelazione», se non si riferiscono al nome di Cristo che nella Scrittura è segno della sua persona. La confessione cristologica neotestamentaria poggia infatti secondo Barth su due affermazioni: da un parte, quella che «figlio di Dio» significa Gesù Cristo, dall'altra quella che Gesù è «figlio di Dio». La scoperta della realtà di Cristo, ovvero l'illuminazione da parte dei primi testimoni, avviene dunque, in un senso, secondo una linea che è inderivabile dall'esperienza (in cui si vede cioè il figlio o la parola di Dio in quest'uomo), nell'altro, secondo una linea che parte dall'esperienza (in cui cioè quest'uomo è scorto come figlio di Dio).<sup>69</sup>

Fra queste due linee non vi è né contrapposizione né sintesi, in quanto esse testimoniano di fatto un'unica realtà. Proprio l'incomprensione di questo aspetto è infatti alla base dei due tipi fondamentali di eresie cristologiche: quello docetistico e quello ebionita. Nel primo caso, la realtà di Cristo viene rappresentata in base ad un determinato concetto di Dio di cui essa è l'attualizzazione: Cristo diventa cioè il «veicolo» o il «simbolo» di un'idea della divinità. Nel secondo caso, alla figura umana di Cristo, sulla base di un'esperienza che si è avuta di essa, è conferito l'attributo della divinità: Cristo diventa cioè una sorta di eroe, oggetto di culto storico.

In un caso, quindi, presupponendo un modello generale della divinità, si ignora che quest'ultima è l'elemento fattuale che si manifesta senza che la sua forma sia pensabile anteriormente.<sup>70</sup> Nell'altro, derivando la nozione del divino dall'esperienza, si dimentica che la conoscenza della divinità di Gesù sta all'inizio come ciò che precede tutta l'esperienza. La testimonianza biblica della rivelazione di Dio non corrisponde ad alcuna di queste due prospettive:

---

<sup>69</sup> Secondo Barth Giovanni rappresenta la prima linea, i sinottici la seconda e Paolo entrambe.

<sup>70</sup> Barth individua la presenza dell'eresia docetistica in particolare nella teologia di A. Ritschl sotto l'influsso della cristologia filosofica di Kant, Fichte ed Hegel (cfr. *KD I/2*, p. 22). Questa indicazione di Barth rende forse non del tutto giustificato il rilievo critico, talora sollevato nei confronti della sua cristologia, di una sostanziale relativizzazione della singolarità di Cristo nel quadro di un presupposto modello generale dell'incarnazione di stampo hegeliano: proprio questa visione sembra infatti essere in questa sede il principale oggetto polemico da parte di Barth.

«Qui non si pensa dal basso verso l'alto, ma dall'alto verso il basso. Non però dall'alto del concetto o dell'idea come nel docetismo, ma dall'alto di Dio che si dischiude al di là della contrapposizione fra idea ed esperienza». <sup>71</sup>

Se quindi individuiamo in Cristo la realtà oggettiva della rivelazione, riconosceremo anche la possibilità oggettiva che in essa è presupposta. Considerando nella realtà della rivelazione di Dio la sua interiore possibilità, veniamo infatti a comprendere «quella realtà come *risposta* ad una *domanda* che noi poniamo». <sup>72</sup> Tale domanda non proviene da un luogo esterno alla realtà del Cristo, ma è risvegliata in noi da essa. La comprensione indica esattamente che la realtà di Cristo risveglia in noi una domanda per mezzo della quale confermiamo che questa realtà non ci è semplicemente estranea, ma ci riguarda. Il *credere* precede necessariamente l'*intelligere*, ovvero il comprendere, ma quest'ultimo segue altrettanto necessariamente il *credere*. Il riconoscere quella realtà significa, dunque, l'essere interrogati in modo tale che

«la domanda alla quale la rivelazione risponde, diventi la nostra propria domanda e dunque la rivelazione come risposta riceva la sua diretta relazione a noi stessi». <sup>73</sup>

Non si può trattare quindi di un domandare arbitrario, ma di una domanda che ha origine dalla risposta stessa, e per questo non di una possibilità che noi poniamo astrattamente, ma di una possibilità che riscontriamo nella corrispondente realtà. Per porre correttamente la questione di come sia possibile che nella libertà di Dio la sua rivelazione incontri l'uomo, occorre dunque muovere, secondo Barth, dal significato critico della rivelazione, ovvero dal fatto che l'uomo dal punto di vista naturale è cieco per essa e dunque che non è libero per l'incontro con Dio (il che non significa, viceversa, che Dio non sia libero per l'uomo). Per questo,

«comprendere (*Verstehen*) deve ora significare ascoltare una risposta alla domanda necessariamente risvegliata per mezzo del significato critico della rivelazione stessa». <sup>74</sup>

---

<sup>71</sup> KD I/2, p. 24.

<sup>72</sup> KD I/2, p. 28.

<sup>73</sup> KD I/2, p. 29.

<sup>74</sup> KD I/2, p. 34.

La realtà di Cristo manifesta infatti che Dio ha la capacità di superare il limite che ci separa da Lui senza cessare di essere se stesso e dunque di entrare nell'ambito umano assumendone la forma. Per questo motivo, nella completa dissomiglianza fra divino e non-divino, sussiste una somiglianza (*Ähnlichkeit*) tra la parola eterna di Dio e il mondo creato, e ancor di più, una somiglianza tra il Figlio eterno e i figli adottivi creati da Dio, per mezzo della quale siamo messi in grado di conoscere la possibilità della rivelazione di Dio. Infatti, pur essendo possibile a Dio assumere altre forme, il figlio di Dio ha assunto una forma che stando in analogia con altre da noi conosciute ci permette di conoscerla. In essa Dio si rende appunto visibile (*sichtbar*), nonostante l'ingresso nella visibilità significhi al tempo stesso anche il suo velamento, la kenosi e la passione (necessariamente, secondo Barth, poiché se Dio rivelasse la sua gloria senza il velamento della forma umana si avrebbe «la fine di tutte le cose»<sup>75</sup>). Dire che Dio in questa forma poteva rivelarsi significa quindi dire che egli lo doveva fare: infatti,

«ciò che compete a Dio noi non possiamo dirlo in base ad una precomprensione (*Vorverständnis*), ma in base ad una postcomprensione (*Nachverständnis*) con la quale non pronunciamo alcun giudizio su ciò che per Dio era necessario, ma solo un riconoscimento (*Anerkennung*) di ciò che egli ha evidentemente ritenuto necessario».<sup>76</sup>

La possibilità di concepire in che modo la grazia di Dio sia per noi visibile non è dunque stabilita sulla base di un'antropologia generale, ma compresa sulla base della realtà dell'incarnazione. Questo comporta che l'umanità di Cristo sia un limite per la conoscenza della rivelazione, ma anche la porta che ne consente l'accesso; in essa Dio si vela e si disvela, esattamente come l'uomo che ci sta di fronte può essere qualcosa di enigmatico che ci scandalizza o qualcuno che, mostrandosi a noi vicinissimo e degno di fiducia, può comunicarsi.<sup>77</sup>

Passando dall'analisi della realtà e possibilità oggettive della rivelazione a quelle soggettive, Barth segue la medesima strada.

<sup>75</sup> KD I/2, p. 40.

<sup>76</sup> KD I/2, p. 41.

<sup>77</sup> Barth accenna in questa sede (KD I/2, pp. 46-47) a una breve giustificazione sul terreno dell'antropologia filosofica, centrata sul tema dialogico dell'«incontro», che sarà ripresa, come vedremo nel prossimo capitolo, in modo più preciso ed esteso nel tomo sull'antropologia teologica.

La domanda su quest'ultima, cioè su come la rivelazione di Cristo venga all'uomo e dunque sulla possibilità che la rivelazione lo riguardi, è posta sotto il segno della fattualità. Il concetto di «soggettivo» indica infatti che la fede e l'ubbidienza umane, ovvero l'opera e il dono divino, divengono reali nella libertà dell'uomo. L'esistenza di uomini che credono e ubbidiscono costituisce, pertanto, di fatto il polo soggettivo della rivelazione che corrisponde a quello oggettivo dell'incarnazione. Il legame tra libertà umana e rivelazione non può dunque essere stabilito sulla base di un'antropologia religiosa e nemmeno cristiana, ma a partire dall'esistenza visibile ed esteriore dei credenti e cioè della chiesa. Questo, afferma Barth, non comporta la negazione di un legame invisibile ed interiore tra chiesa e rivelazione, ma la sua necessaria subordinazione concettuale a quello visibile ed esteriore in cui Dio rende l'uomo accoglitore della rivelazione in modo reale (*wirklich*), univoco (*eindeutig*), definitivo (*endgültig*) ed esclusivo (*ausschließlich*).<sup>78</sup> La chiesa è dunque lo spazio istituito da Cristo sulla terra per rendere possibile la fede, cosicché si può dire che non esistono prima i credenti e poi la chiesa, ma il contrario.

Il senso di quest'affermazione va tuttavia precisato: con essa Barth intende dire che la chiesa non è un'impresa umana arbitraria, modellata a piacimento dall'uomo, o meglio che essa lo può essere, ma soltanto come prodotto della possibilità umana, del desiderio umano che intende fare a meno della liberazione e della purificazione proveniente da Cristo. Applicare a questa chiesa l'affermazione *extra ecclesiam nulla salus* sarebbe una mostruosità: non lo è invece se si considera la chiesa come luogo in cui l'esistenza di determinati uomini ripete, per volere di Cristo, l'incarnazione di Dio e dove la realtà della rivelazione è presente e può essere ascoltata. Il senso dell'*extra ecclesiam nulla salus* è dunque quello per cui l'esistenza dei credenti non è una possibilità casuale, facoltativa, ma proprio la realtà soggettiva della rivelazione

---

<sup>78</sup> Occorre sottolineare ancora una volta che per Barth la possibilità di una *revelatio generalis* non costituisce in nessun modo un'obiezione all'esistenza della chiesa. Le testimonianze bibliche indicano infatti la *revelatio generalis* come un «segno del giudizio» (KD I/2, p. 230) di Dio verso Israele, ma non verso la chiesa, che anzi dall'aggiunta dei pagani alla rivelazione non viene limitata, ma confermata nella propria esistenza (così come per lo stesso Israele, in quanto prefigurazione della chiesa, la *revelatio generalis* rappresenta un «correttivo» allo scambio fra comunità e popolo israelitico). Sulla questione si veda più in generale S. ROSTAGNO, «*Revelatio specialis vs revelatio generalis*»: sul paradosso di un'identità, in «Archivio di Filosofia», LXII (1994), pp. 411-421.

che non avviene soltanto all'interno dell'uomo, ma anche nella sua esistenza concreta, visibile.

Per questo motivo la domanda sulla realtà soggettiva della rivelazione si scompone in due momenti: quello su come la rivelazione giunge da Cristo agli uomini e quello su come l'uomo si appropri di essa. Al primo si risponde considerando la donazione da parte di Dio di segni dell'oggettiva realtà della rivelazione che comprendono determinati eventi, relazioni e ordini all'interno del mondo che hanno la funzione di indicare quest'ultima. La funzione strumentale non appartiene a questi segni onticamente, ma è conferita dalla parola di Dio, cosicché si può dire che la loro capacità mostrativa appartiene a Dio, il quale ha legato noi ad essi, ma non se stesso. Di conseguenza, la *Zeichengebung* non può essere considerata come una limitazione della signoria di Dio, né come istituzione di un potere sacrale umano. L'esistenza della chiesa come spazio sacramentale non ha infatti a che fare con una specie di magia pagana, essendo la sua visibilità quella del segno istituito da Dio:

«Come tale il *signum visibile* è il sacramento *symbolum*, e cioè *externum symbolum*, che significa segno inalienabile dell'appartenenza, dell'unità della chiesa con il fondamento della rivelazione oggettiva in Cristo a cui deve la propria origine. Questa unità è certo nascosta, invisibile, ma anche pubblica e visibile».<sup>79</sup>

Al secondo momento della domanda si può rispondere soltanto attraverso un «salto concettuale»<sup>80</sup> che ci mette di fronte al riconoscimento da parte dell'uomo di quei segni come segni della rivelazione. Barth dichiara necessario questo salto: infatti, il riconoscimento deve avere la stessa natura fattuale dell'evento riconosciuto, in modo da poter parlare di entrambi nella loro singolarità, tralasciando il tentativo di osservarne e descriverne la sintesi. Per questo è possibile parlare della forma umana in cui gli uomini incontrano la rivelazione e della forma umana che essa, per volere di Dio, acquista nell'uomo, ma non del movimento nel quale si dà il passaggio fra i due momenti. Il salto concettuale, precisa Barth, non è un salto mortale che l'uomo deve compiere, ma un salto, impossibile all'uomo, in cui la rivelazione diventa

---

<sup>79</sup> KD I/2, p. 250.

<sup>80</sup> KD I/2, p. 253.



reale. Il convincimento (*Überführung*) che ha luogo in coloro che si scoprono figli di Dio è infatti opera di Dio stesso, ovvero è opera dello Spirito che noi conosciamo per essere legato ai segni della rivelazione e che non consiste nella «comunicazione di un Plus materiale, di un nuovo contenuto della rivelazione, ma nel fatto di testimoniarcì la rivelazione come rivelazione avvenuta *per noi*». <sup>81</sup>

Su questo punto è possibile secondo Barth concordare con l'istanza fatta valere dal pietismo: non si può parlare della rivelazione reale se non parlando della rivelazione che è reale per noi, mentre se si trattasse soltanto di una rivelazione che si manifesta nella *Zeichengebung*, e cioè nella semplice oggettività della Scrittura, della predicazione e del sacramento, avremmo a che fare, afferma Barth, «con un idolo come un altro e forse con il peggiore degli idoli». <sup>82</sup> Per questo, l'aver a che fare non con un idolo ma con la rivelazione oggettiva di Dio che nell'uomo diventa soggettiva, è di per sé un fatto indimostrabile. Ciò che avviene nel riconoscimento è infatti un aprirsi, uno scoprirsi della rivelazione oggettiva di fronte agli occhi e agli orecchie dell'uomo e nel suo cuore:

«Si tratta che egli stesso la *conosca* come vera e dunque che essa sia vera e *abbia* valore anche per lui, che la sua ragione la percepisca, che egli stesso sia interamente nella verità e cioè che egli si comprenda interamente e a partire dalla verità. Alla verità con ciò non viene aggiunto niente. Essa è la verità anche quando l'uomo non è nella verità. Che Dio è con noi in Gesù Cristo e che noi siamo suoi figli è vero anche se questo non ci risulta evidente». <sup>83</sup>

La distinzione fra oggettivo e soggettivo s'impone dunque in riferimento ai due termini della rivelazione, Dio e l'uomo, per quanto la compiutezza della verità della rivelazione (*Gv* 19, 30) li comprenda entrambi, senza che così si possa parlare di una rivelazione oggettiva e di una soggettiva aventi un'esistenza indipendente. <sup>84</sup> La rivelazione soggettiva non può infatti che essere una «ripetizione» di quella oggettiva in noi e per questo, essendo

---

<sup>81</sup> *KD* I/2, p. 258.

<sup>82</sup> *KD* I/2, p. 258.

<sup>83</sup> *KD* I/2, p. 259.

<sup>84</sup> «In dem Perfektum der Wahrheit der objektiven Offenbarung ist also auch dies schon inbegriffen, daß sie für uns da ist» (*KD* I/2, p. 260).

compresa in essa, non può diventare, dal punto di vista concettuale, un tema a se stante.

Su questa base è infine possibile rispondere alla questione su come sia possibile che l'uomo, in libertà, incontri la rivelazione di Dio. Affermando che Dio stesso apre gli occhi e le orecchie dell'uomo per la rivelazione, si afferma che l'uomo non può essere libero che nello Spirito. Il significato critico che l'opera dello Spirito comporta in prima battuta per l'uomo non ha quindi da essere confuso con una sorta di scetticismo: l'uomo infatti sa di non essere libero per Dio in virtù dello Spirito stesso. Proprio perché lo Spirito, afferma Barth parafrasando Lutero, «non è un dialettico»,<sup>85</sup> la negazione della libertà umana non è il risultato di una scoperta fatta dall'uomo e in questo senso la negazione della libertà dell'uomo per Dio non coincide con l'affermazione «l'umanità è senza Dio», ma con quella: «umanità *non* significa essere con Dio».<sup>86</sup> Nel momento in cui l'uomo incontra la rivelazione di Dio per mezzo dell'effusione dello Spirito che lo rende uditore della parola di Dio egli acquista quindi una «libertà fattuale» (*tatsächliche Freiheit*)<sup>87</sup> per questa conoscenza che è un evento assolutamente nuovo. La negazione della libertà umana ad incontrare Dio non può per questo essere intesa come un'opera dell'uomo: esiste infatti, nota Barth, un modo di far valere il *servum arbitrium* che è troppo trionfale e che assume la forma di un «fariseismo del pubblicano»,<sup>88</sup> dove la negazione della libertà risulta di fatto l'apoteosi della superbia umana.<sup>89</sup>

Nemmeno è possibile un fraintendimento in senso semplicemente «mistico» della partecipazione (*Anteilnahme*) alla rivelazione di Dio che avviene nell'effusione dello Spirito. Questa infatti non comporta né un superamento dell'identità individuale, perché

---

<sup>85</sup> KD I/2, p. 268.

<sup>86</sup> KD I/2, p. 281.

<sup>87</sup> KD I/2, p. 281.

<sup>88</sup> KD I/2, p. 282.

<sup>89</sup> Barth ha di mira in questa sede (cfr. KD I/2, pp. 287 ss.) quella sorta di rovesciamento della teologia naturale, presente in certa forma di luteranesimo, in cui il punto di aggancio fra divino e umano è ritrovato nella determinazione negativa dell'esistenza. Egli, peraltro, ammette che sulla base dell'elezione divina la determinazione negativa dell'esistenza umana possa essere santificata, cioè resa segno di un'autentica povertà di spirito, di una tristezza che viene dal pentimento e di una disperazione che è disperazione di se stessi; tuttavia, se in questo caso alcuni dati antropologici negativi possono parlare della rivelazione di Dio in modo autonomo, una simile possibilità non può essere considerata in modo sistematico, né generale, né necessario.

l'uomo non viene separato da sé ma rimane identico con se stesso, né un'irruzione di fattori o di forze soprannaturali che sopravanzano l'opera libera di autodeterminazione umana:

«Certo, essa significa una limitazione e un'interruzione della nostra esistenza; certo, la nostra esistenza dipende ora da un di fuori, da qualcosa che ci sta di fronte, da cui viene determinata in modo totale; ma appunto *determinata* come atto della nostra *autodeterminazione* nella totalità delle sue possibilità».<sup>90</sup>

In questa maniera, appare evidente come Barth non neghi alla fede un rilievo «esperienziale», ma intenda descrivere la dinamica soggettiva del riconoscimento in termini di ripetizione dell'evento oggettivo e non di corrispondenza fra una disposizione passiva o recettiva dell'uomo e la possibilità divina.<sup>91</sup> Vedremo meglio nel

---

<sup>90</sup> KD I/2, p. 290.

<sup>91</sup> Può essere utile ricordare che è esattamente in questo punto che Barth inserisce la trattazione del problema della religione contenuta nel § 17 intitolato «La rivelazione di Dio come superamento della religione» (cfr. KD I/2, pp. 304 ss.), paragrafo spesso citato ma forse non altrettanto letto. La trattazione del problema della religione risulta infatti conseguente dal momento che, come si è detto, la rivelazione risveglia precise forme d'esperienza e di attività umane. Sotto questo punto di vista, secondo Barth non è l'applicazione del termine «religione» al cristianesimo a fare problema, ma il progressivo peso che esso ha assunto nella teologia moderna e che ha portato ad intendere la rivelazione come conferma storica di una *religio naturalis*, dove l'uomo esibisce la conoscenza di un essere supremo di cui è in grado di intuire essenza e attributi. Di fronte a questa tendenza, che notoriamente Barth giudica in modo negativo, non è tuttavia possibile far leva sul concetto generale di rivelazione per procedere ad una distinzione fra le diverse religioni, ovvero per stabilire la «vera» religione. Secondo Barth nei confronti della religione occorre anzitutto avere un atteggiamento di «pazienza» (p. 326), atteggiamento che non va confuso né con una moderazione nei confronti della pretesa di assoluta verità della religione, né con la consapevolezza di aver raggiunto un grado di sviluppo storico che ritiene superato il bisogno della religione, né con una forma di tolleranza che relativizza la religione sulla base del dubbio riguardo alla sua verità. Si tratta invece di comprendere che con la religione l'uomo si trova di fronte ad un'impresa che può risultare buona e salutare solo riconoscendone l'effettiva ambiguità. Sotto questo punto di vista la differenza tra fede e religione assume un senso preciso che va al di là di un'astratta contrapposizione: nella fede, che si realizza come ubbidienza alla realtà del Cristo, le pretese religiose dell'uomo risultano nullificate, ma questo non significa che la fede implichi la soppressione dell'autodeterminazione umana. Ciò che diventa impossibile nella fede è piuttosto la posizione dell'atto religioso come atto autonomo che sta all'esterno o in opposizione alla predeterminazione divina. Senza questa consapevolezza, il fenomeno religioso è secondo Barth destinato a scontare il peso delle due critiche ad esso immanenti: quella della mistica e quella dell'ateismo (cfr. pp. 348 ss.). La religione è infatti un fenomeno cangiante, sottoposto a crisi periodiche che ne determinano la morte e la rinascita in forme nuove. Queste crisi possono essere talmente radicali da pervenire a un punto in cui la vita religiosa vuole liberarsi dalla servitù delle forme e delle formule esteriori, predisponendosi all'attesa di una pienezza «spirituale». Questo modo di intendere la religione è comune, secondo

prossimo capitolo, trattando in modo specifico la questione della fede, in quale contesto ciò avvenga.

---

Barth, tanto al misticismo che all'ateismo, la cui unica differenza è data, sotto questo punto di vista, dal rapporto instaurato con la religione dominante. Il mistico ha un rapporto conservatore: a dispetto delle apparenze, infatti, egli rivendica costantemente il diritto di esistenza della religione presente, intendendo non rigettarla, ma interpretarla alla propria maniera. Essa è cioè il testo necessario per poter produrre le proprie interpretazioni e per questo motivo la mistica vive necessariamente della contrapposizione tra il polo della dogmatica e quello dell'etica religiosa. L'ateismo, al confronto della mistica, si mostra come una forma più superficiale della crisi che affeziona la religione, per quanto sicuramente più virulenta: esso infatti mette in questione la realtà di Dio sulla base dell'estrema e ingenua credulità con cui si dichiarano evidenti le cosiddette forze naturali (ciò che rende appunto l'ateismo oggettivamente contiguo al processo di secolarizzazione). La negazione che l'ateismo opera nei confronti della religione non può tuttavia continuare all'infinito e il momento in cui ci si stanca di negare è anche quello in cui ha luogo la rinascita della religione o nella forma preesistente o in una nuova. Infatti, afferma Barth, quel «qualcosa di inesprimibile» di cui l'uomo ha bisogno per vivere, è destinato a trasformarsi, prima o poi, in una religione. Da ciò si deduce che la vera crisi della religione, rispetto a quella prospettata dal misticismo e dall'ateismo, deve provenire da un punto che è esterno ad essa, ovvero dalla rivelazione. Riferirsi alla rivelazione comporta però parlare della religione vera, ovvero della giustificazione dell'uomo peccatore da parte della grazia. Il superamento (*Aufhebung*) della religione da parte della rivelazione non significa dunque la negazione della prima, ma la possibilità della sua giustificazione e santificazione per mezzo della seconda. Soltanto per questo motivo si potrà dire che la religione cristiana è la 'vera' religione. Una tale affermazione, però, non potrà che essere prodotta dalla fede, ovvero dallo scoprimento del limite dell'umano che obbligando l'uomo ad andare oltre se stesso e a relativizzare per mezzo della rivelazione la religione, gli impedirà di considerare, al tempo stesso, questa relativizzazione come lo strumento per distinguersi dall'uomo religioso. Per questo, afferma Barth, «la fede cristiana non vive affatto dell'autocoscienza in cui l'uomo cristiano si sa distinto da quello non cristiano. Una tale autocoscienza naturalmente c'è e ha pure, all'occorrenza, il suo diritto e la sua necessità, ma essa ha anche i suoi limiti naturali e non può significare che l'uomo cristiano si senta in grado di rivendicare di fronte a Dio una giustizia e una santità propria» (p. 362). Essendo a conoscenza che la giustificazione della grazia divina è partecipata all'ateo come all'uomo religioso, il cristianesimo rinuncia alla propria pretesa di superiorità di fronte alle altre religioni ed esattamente in questa rinuncia bisogna vedere «non il fondamento, ma il sintomo della verità della religione cristiana» (pp. 370-371). Anche il cristianesimo non può pertanto sottrarsi alla relativizzazione della sua forma storico-esperienziale che consegue all'identificazione della grazia con il nome di Gesù Cristo e che si costituisce come rinvio a quest'ultimo. Il fatto che il cristianesimo sia un predicato che ha come soggetto il nome di Gesù Cristo e che questo nome non sia un semplice *nomen*, ma la quintessenza e la fonte di tutta la realtà, evidenzia infatti che il cristianesimo nella sua struttura storica e nelle sue determinazioni singolari non esiste in se stesso, ma risulta fondato nell'atto di elezione, di giustificazione e di santificazione che è continuamente ripetuto da Dio. Per una sintesi su questo aspetto si veda R. BERNHARDT, *Der Absolutheitsanspruch des Christentums. Vom der Aufklärung bis zur pluralistischen Religionstheologie*, Gütersloh 1990, pp. 149-173; molto utili anche i saggi di P. HARRISON, *Karl Barth and the Nonchristian Religions*, in «*Ecumenical Studies*», XXIII (1986), pp. 207-224 e C.T. WALDROP, *Karl Barth and Pure Land Buddhism*, in «*Ecumenical Studies*», XXIV (1987), pp. 574-597.

#### 4. *La conoscenza di Dio*

Abbiamo visto come per Barth la domanda sulla possibilità della conoscenza della rivelazione prenda senso a partire dal riconoscimento della parola di Dio che ha luogo nella chiesa. In avvio della sezione della *Dogmatik* dedicata al problema della conoscenza di Dio,<sup>92</sup> Barth conferma questa tesi di fondo:

«Ogni dire ed ascoltare nella chiesa di Gesù Cristo si fonda e si rapporta in tutto e per tutto al fatto che Dio viene conosciuto in essa e cioè che quel soggetto è presente in modo oggettivo (*gegenständlich*) a colui che parla ed ascolta e dunque che l'uomo nella chiesa sta realmente di fronte a Dio».<sup>93</sup>

La possibilità di parlare in generale della conoscenza di Dio e cioè della sua conoscibilità, deriva dunque dal fatto che questi nella sua rivelazione si è reso presente all'uomo in modo oggettivo, cioè disponibile ad essere intuito e compreso. L'oggettività di Dio non è infatti il postulato di un realismo gnoseologico, ma si riferisce a quello «star di fronte» all'uomo, in cui questi è incontrato da un Altro che conserva, nell'incontro, la propria soggettività. La conoscenza umana di Dio non può quindi consistere in un «ascendere» o in un «trascendere» l'esistenza umana verso l'infinito o l'assoluto,<sup>94</sup> poiché, se così fosse, la fede sarebbe negata nel suo autentico valore conoscitivo<sup>95</sup> e con ciò anche la nuova fondazione e determinazione dell'esistenza umana alle quale essa dà luogo.

Ora, in questa sede non si tratta soltanto di considerare la fede come conoscenza di Dio, ma anche, e prioritariamente, di considerare la conoscenza di Dio come fede; è evidente, infatti, che non si può parlare di un'oggettività di Dio secondo il senso comune, essendo Dio incomunicabile in se stesso. Il fatto che Dio possa diventare comunicabile per noi «non direttamente, ma indirettamente, non spogliato, ma rivestito dei segni e dei veli di *altri* oggetti da lui diversi»,<sup>96</sup> comporta secondo Barth la distinzione fra un'oggettività primaria, in riferimento all'essere di Dio per sé,

---

<sup>92</sup> Comprendente i §§ 25-27, contenuti in *KD II/1*, pp. 1-287. Tomo del 1940.

<sup>93</sup> *KD II/1*, p. 1.

<sup>94</sup> Barth si riferisce in questo contesto ad Agostino, *Conf.* IX, 10. Cfr. *KD II/1*, p. 10.

<sup>95</sup> «Glaube heißt also in der Bibel entscheidend: Erkenntnis Gottes» (*KD II/1*, p. 13).

<sup>96</sup> *KD II/1*, p. 16.

e un'oggettività secondaria, in riferimento all'essere di Dio nella sua manifestazione sacramentale. Questa distinzione non individua differenti gradi di verità nell'oggettività di Dio, ma sancisce il carattere indiretto della conoscenza che l'uomo può averne. L'affermazione dell'oggettività di Dio significa anzitutto che «Dio è colui che *da sé si è reso chiaro e certo a noi*»,<sup>97</sup> ma anche che questa conoscenza, che non è né deducibile né problematizzabile, rimane per noi un mistero. Rivelazione e mistero, allora, non sono grandezze opposte, poiché il mistero accompagna, determina e limita la certezza della nostra conoscenza e nemmeno costituiscono termini di un'equivalenza logica, poiché il primo termine possiede una netta priorità e superiorità sul secondo, per quanto la permanenza del mistero nella conoscenza valga come criterio di verità della conoscenza medesima.

In effetti, secondo Barth, riguardo alla conoscenza di Dio si tratta di stabilire due elementi fondamentali: il primo è che l'autodimostrazione (*Selbstbeweis*) di Dio che ha luogo nella sua oggettività secondaria, nel suo disvelamento attraverso le opere e i segni, corrisponde pienamente all'oggettività primaria. Ciò esclude un'opposizione interna a Dio nell'atto della rivelazione e lega la conoscenza umana di Dio per mezzo della sua oggettività secondaria a quella primaria, riferendosi quest'ultima al divenire dell'essere eterno di Dio nella sua signoria trinitaria.<sup>98</sup> Il secondo è che la conoscenza umana non è limitata quantitativamente ad una parte dell'essere di Dio, quella rivelata, restando l'altra ignota: infatti, Dio rivela la totalità della sua essenza e per questo si può affermare a buon diritto che «non c'è alcun essere di Dio dietro o al di là di questa totalità della sua essenza».<sup>99</sup> Il coimplicarsi di chiarezza e mistero, di svelamento e velamento, nella conoscenza umana di Dio, è piuttosto segno del fatto che la conoscibilità di Dio coincide con la disposizione (*Bereitschaft*) divina a farsi

<sup>97</sup> KD II/1, p. 41.

<sup>98</sup> «Als der Dreieinige ist Gott zuerst und vor allem sich selbst gegenständlich» (KD II/1, p. 53). Su questo punto si veda l'analisi di E. JÜNGEL, *L'essere di Dio è nel divenire*, pp. 92 ss; cfr. inoltre B.C. LESLIE, *Trinitarian Hermeneutics. The Hermeneutical Significance of K. Barth's Doctrine of the Trinity*, New York 1991; A. MILANO, *Quale verità. Per una critica della ragione teologica*, Bologna 1999, pp. 280-291.

<sup>99</sup> KD II/1, p. 55. Sul senso di questa affermazione che intende evitare la tentazione di istituire un dualismo fra il *Deus absconditus* e il *Deus revelatus*, soprattutto in riferimento alla teologia luterana, si veda E. JÜNGEL, *Il rapporto tra rivelazione e nascondimento di Dio. Dialogo critico con Lutero e Barth*, in S. SORRENTINO (ed), *La teologia in discussione*, Napoli 1991, pp. 83-110.

conoscere e che proprio il mantenimento di questa coincidenza garantisce l'autenticità della nostra conoscenza di Dio.<sup>100</sup> In caso contrario, quest'ultima (anche quando assumesse un carattere «positivo» legandosi alla Scrittura o al dogma) potrebbe essere compresa soltanto come un'assolutizzazione antropologica, come una proiezione nell'infinito e dunque come un movimento destinato a perdersi nel vuoto in cui si ignora che la rivelazione di Dio è «verità della verità» e che verità significa esattamente «non-nascondimento (*Unverborgenheit*), apertura (*Offenheit*)».<sup>101</sup>

La possibilità di opporre resistenza all'invasione (*Übergriff*) di Dio nell'ambito del conoscere umano, problematizzando così la certezza della conoscenza di Dio che riposa sulla disposizione divina, trova tuttavia secondo Barth la sua effettiva ed emblematica attuazione nella conoscenza «naturale» di Dio, ovvero in quella conoscenza raggiunta attraverso la statuizione da parte della ragione di un'analogia tra la realtà del mondo e la realtà di Dio come creatore, riconciliatore e redentore. Una simile conoscenza è dichiarata da Barth illusoria, poiché la ragione umana, riguardo a concetti come creazione, riconciliazione e redenzione non dispone in realtà di alcuna analogia possibile, cosicché essi, considerati *ex parte homini*, sono piuttosto il risultato dell'astrazione di alcune nozioni derivate dall'esperienza. Nondimeno, occorre riconoscere che non soltanto una conoscenza «naturale» di Dio è effettivamente possibile, ma che addirittura è un tentativo ovunque intrapreso e portato a termine da parte dell'uomo, per quanto destinato a conseguire la conoscenza di un idolo piuttosto che di Dio. Proprio l'illusione di aver raggiunto con questo tentativo una conoscenza reale di Dio costituisce, invece, secondo Barth, il nerbo della teologia naturale elaborata dal cattolicesimo.<sup>102</sup> Pur riconoscendo la complessità di

---

<sup>100</sup> Questo aspetto trova secondo Barth un'illustrazione biblica esemplare in *Es* 3,14, dove la rivelazione del nome divino è interpretata come interdizione ad una definizione oggettiva di Dio diversa da quella che egli dà di se stesso, per quanto essa non rappresenti una semplice negazione del nome e considerarla tale impedirebbe di vedere la comunicazione e la rivelazione dell'essere divino che contiene. In essa, infatti, Jahve si mostra come il Signore, l'Io (*Ich*), che rendendosi conoscibile all'uomo come Egli (*Er*) agente ed essendo invocato nella sua azione come Tu (*Du*), non può tuttavia essere conosciuto, come avviene per le altre creature, nella propria egoità (*Ichheit*). Cfr. *KD* II/1, pp. 65-66.

<sup>101</sup> *KD* II/1, p. 73.

<sup>102</sup> Non possiamo in questa sede affrontare una questione che ha attirato a più riprese l'interesse dei critici di Barth. È tuttavia importante considerare che nella breve analisi che Barth compie in questa sede (cfr. *KD* II/1, pp. 86-92) delle affermazioni della *Constitutio dogmatica de fide catholica* del Vaticano I circa la conoscenza naturale di Dio, egli non con-

tale questione, poiché una teologia naturale è stata di fatto elaborata dalla teologia cristiana lungo tutto il corso della sua storia con l'intenzione di fare di essa «la base del *dialogo* fra lei e il mondo circostante, tra fede ed incredulità»,<sup>103</sup> Barth ritiene illegittimo un utilizzo «pedagogico» della teologia naturale, in quanto poggiante su un presupposto tutt'altro che ovvio: quello per cui la teologia naturale e la teologia cristiana parlino dello stesso Dio, ovvero quello per cui la possibilità umana di conoscere Dio si identifichi con la sua effettiva conoscenza realizzata nella rivelazione. L'ambiguità a cui la teologia naturale dà luogo è infatti di due specie: in un senso, mettendo l'uomo di fronte soltanto a se stesso, lo legittima nella sua pretesa nei confronti della verità conducendolo «a prendersi altamente sul serio»;<sup>104</sup> nell'altro, produce una logica comunicativa distorta perché ingenera l'idea che la conoscenza di Dio sia un atto che possa prescindere dalla fede. Ciò determina un evidente imbarazzo nella sua procedura argomentativa:

«In quanto teologia 'cristiana', essa deve *propriamente* rappresentare ed affermare il punto di vista della fede. Ciò che propriamente pensa, ciò a cui mira, è condurre l'incredulità alla conoscibilità del Dio reale nella sua rivelazione. Come teologia 'naturale', però, ritiene di dover prima di tutto mascherare questo e dunque, apparentemente, di prender parte al tentativo vitale dell'uomo naturale e cioè di dover entrare, apparentemente, nella dialettica dell'incredulità in attesa che qui si possa e si debba perlomeno arrivare a una decisione provvisoria riguardo alla fede. In quanto teologia naturale, dunque, essa parla e agisce *impropriamente*».<sup>105</sup>

---

testi tanto la possibilità umana di essa, ma la sua considerazione autonoma rispetto alla conoscenza realizzata per mezzo della rivelazione. L'affermazione di una conoscibilità di Dio indipendente dalla rivelazione deriva infatti dall'astrazione dell'immagine del Dio creatore rispetto al Dio riconciliatore e redentore che raggiunge il suo vertice nell'attribuzione a Dio della nozione di «essere». La problematizzazione della nozione di essere non comporta tuttavia un suo abbandono, se con essa si viene ad indicare l'aspetto realistico delle opere e dei segni divini per mezzo dei quali la rivelazione si rende conoscibile. Anzi, secondo Barth, nello sviluppo che ha portato la teologia protestante moderna a fare oggetto delle proprie analisi la vita religiosa dell'uomo si «è sedicentemente combattuto una falsa metafisica; in realtà si è combattuto la conoscenza della presenza reale del Dio che parla e agisce realmente» (pp. 78-79). La problematizzazione comporta piuttosto la messa in guardia di fronte all'inversione dell'*operari sequitur esse* in *esse sequitur operari* che dà luogo ad una analogia fra Dio e uomo astrattamente intesa. Infatti, proprio la rinuncia, anche se soltanto euristica e provvisoria, all'origine nella rivelazione della conoscenza umana di Dio significa di fatto «l'intromissione di un Dio straniero nell'ambito della chiesa» (p. 92).

<sup>103</sup> KD II/1, p. 96.

<sup>104</sup> KD II/1, p. 100.

<sup>105</sup> KD II/1, p. 103.



Il motivo di fondo di questo imbarazzo consiste, secondo Barth, in un'ermeneutica distorta della Scrittura. La teologia naturale, infatti, viene in ultimo legittimata sulla base del presupposto che nella conoscenza di Dio derivata dalla rivelazione testimoniata dalla Scrittura sia contenuta un'altra conoscenza derivata da uno sguardo sulla realtà del mondo e dell'uomo; questo secondo tipo di conoscenza è appunto giudicata parallela alla prima e non in contraddizione con questa. Per quanto, anche in questo caso, Barth non intenda disconoscere la possibilità di una conoscenza derivante dalla posizione umana nel cosmo creato e dalla sua capacità di percepirla la voce, tuttavia egli ritiene che anche in quei luoghi biblici che sembrano giustificare tale possibilità (tra tutti, *Rm* 1, 18 ss.), si può evitare di vedere la differenza essenziale fra la rivelazione particolare di Dio e quella generale soltanto al prezzo di un'astrazione dal contesto in cui è situata la prima e cioè considerando la seconda in modo isolato dalla «linea decisiva e principale»<sup>106</sup> che parla, appunto, in nome di una conoscenza di Dio nella rivelazione.<sup>107</sup>

La compresenza di queste due linee all'interno della Scrittura non è dunque messa in dubbio da Barth, per quanto egli ne richieda un'adeguata interpretazione. Essa non può infatti essere intesa né come pacifica giustapposizione, né come reciproca esclusione. Nel primo caso, verrebbe affermata l'autonomia della conoscenza naturale di Dio con l'esito di relativizzare il peccato dell'uomo e di portare, se non ad una negazione della conoscenza rivelata, ad una sua comprensione in un senso attenuato, iperbolico e poetico. Nel secondo caso, la rivelazione risulterebbe un principio sistematico che consentirebbe di optare a seconda delle circostanze per una delle due linee, riducendo la testimonianza apostolica ad elemento di una dialettica del tutto disponibile per l'uomo. La soluzione consiste piuttosto, secondo Barth, nel guardare ai testi che ammet-

<sup>106</sup> *KD* II/1, p. 112.

<sup>107</sup> Questa prospettiva ermeneutica è stata esplicitamente accolta anche da G. Söhngen per il quale in *Rm* 1, 18 il riferimento all'uomo va «visto nella concretezza della storia della salvezza, e in nessun modo in un filosofema metafisico-antropologico che considererebbe in astratto la possibilità di conoscere Dio dal creato» (cfr. N. Bižaka, *Rivelazione e teologia in Gottlieb Söhngen*, Roma 1985, p. 39). Com'è noto, Barth stesso nella sezione che stiamo analizzando (pp. 89 ss.) cita con ampio favore alcuni stralci degli articoli di Söhngen *Analogia fidei*, apparsi in «*Catholica*», 3-4 (1934), rilevando la sua posizione peculiare (e per Barth minoritaria) all'interno della dottrina cattolica. Per una valutazione di questo confronto, si veda il succitato testo di Bižaka, pp. 206-248.

tono una conoscenza di Dio derivata dalla posizione dell'uomo nel cosmo nell'interesse del loro sviluppo e non procedere all'astrazione di una singola parte. La *Nebenlinie* può cioè essere considerata come una conseguenza dell'*Hauptlinie*, una sorta di eco o di riflesso presente nell'ambito in cui si manifesta la voce o la luce della rivelazione e che ha la funzione di confermare la presenza di quest'ultima.<sup>108</sup>

Per questo motivo è opportuno secondo Barth interpretare *Rm* 1, 18 ss. come una requisitoria contro la conoscenza «naturale» di Dio, piuttosto che come un «punto d'aggancio» alla possibilità assolutamente nuova manifestatasi in Cristo. E lo stesso va detto a proposito del discorso di Paolo nell'Areopago (*Atti* 17, 15 ss.) che non rappresenta un tentativo di comprendere il mondo dei filosofi greci a partire da un superamento interno, ma è l'annuncio del giudizio che colpisce quel mondo dal di fuori. Paolo, infatti, di fronte ai suoi uditori

«ha contrapposto a tutto il loro problematico voler cercare e trovare Dio – riassunto sotto l'espressione i 'tempi dell'incertezza' – la grazia di Dio, la quale 'passa sopra' ad essi, dichiarandoli conclusi. La filosofia stoica, quella epicurea e tutte le altre filosofie sono *alla fine*. La totale inclusione di Dio nel cosmo con tutte le novità che da questo terreno possono venire è diventata un cosa vecchia e perciò un'impresa non più possibile».<sup>109</sup>

Con ciò risulta chiaro per Barth che la presenza costante della teologia naturale all'interno della storia della teologia cristiana (tanto costante da poter interpretare quest'ultima come «un'unica storia del rapporto tra ragione e rivelazione, filosofia e teologia»<sup>110</sup>) risulta il segno della perenne vitalità del tentativo umano di conoscere autonomamente Dio. Questo tentativo ignora infatti che nella disposizione divina a farsi conoscere è già inclusa la disposizione umana a conoscere: il rilievo della presenza di un'apertura umana alla grazia non dice della reale conoscenza di Dio e della reale apertura alla grazia e il fatto che l'uomo avverta il proprio accecamento e la propria colpa non significa che egli abbia il potere di togliere questo accecamento. La realtà dell'uomo infatti non

---

<sup>108</sup> Barth riprenderà questo idea di fondo tanto nel primo tomo sulla dottrina della creazione, interpretata come «fondamento esterno del patto» (cfr. *KD* III/1, pp. 103 ss.), quanto nell'ultimo tomo sulla dottrina della riconciliazione a proposito delle «luci mondane» (cfr. *KD* IV/3, pp. 158 ss.).

<sup>109</sup> *KD* II/1, p. 136.

<sup>110</sup> *KD* II/1, p. 141.

dice in nessuna maniera favore verso la grazia, ma, al contrario, ostilità verso di essa che si mostra proprio nella capacità umana di sopportare il carattere tragico dell'esistenza. In questo senso la teologia naturale soltanto apparentemente comprende l'uomo nella sua inquietudine provocata dalla questione di Dio: essa rappresenta piuttosto la «posizione chiave» in cui si manifesta la perenne chiusura dell'uomo alla grazia, ovvero il suo tentativo estremo di autointerpretazione (*Selbstausslegung*) e di autogiustificazione (*Selbstrechtfertigung*).<sup>111</sup>

Nel momento in cui si rinuncia a derivare il fondamento della conoscibilità di Dio da postulati antropologici e, alla stessa maniera, da postulati ecclesiologici (poiché «la chiesa è anche sempre mondo e, come tale, in nessun caso ha superato il mondo»<sup>112</sup>), l'elemento nuovo che può spezzare questo circolo vizioso è la realtà di un uomo in cui l'apertura umana alla grazia e la disposizione alla conoscenza di Dio sono già inclusi nella disposizione di Dio e cioè in Gesù Cristo. Per questo,

«nessuna proposizione antropologica e ecclesiologica è vera in sé o come tale, ma la sua verità sussiste nelle proposizioni della cristologia, anzi no, della realtà di Gesù Cristo soltanto».<sup>113</sup>

Con ciò giungiamo finalmente alla risposta positiva sulla disposizione umana alla conoscenza di Dio nella quale la naturale ostilità verso Dio è superata una volta per tutte attualizzandosi nella fede come opera dello Spirito. Nella fede avviene infatti una nuova nascita dell'uomo in cui assieme all'inimicizia contro Dio è superata anche la sua non-conoscenza; di fronte ad essa, quindi, il problema della teologia naturale potrà sussistere tutt'al più come *Nebenfrage* la cui vitalità, che è la «vitalità dell'uomo in quanto tale»,<sup>114</sup> si mostrerà piuttosto come l'illusione di un'esistenza autonoma dell'uomo.

---

<sup>111</sup> In questo senso Barth rifiuta il tentativo, tanto in ambito cattolico quanto in ambito protestante, di porre la conoscenza «naturale» di Dio al servizio della teologia rivelata. Il ruolo propedeutico (*preambula fidei*) che viene affidato alla teologia naturale è infatti secondo lui soltanto apparentemente marginale, poiché nella pacifica coesistenza con la teologia rivelata la teologia naturale trova modo di «arrangiarsi» con essa, legittimando di fatto la prospettiva che la rivelazione sia una possibilità che arricchisce infinitamente ciò che l'uomo già possiede e venendo così ad occupare in prima persona la scena.

<sup>112</sup> KD II/1, p. 161.

<sup>113</sup> KD II/1, p. 166.

<sup>114</sup> KD II/1, p. 185.

Con la liquidazione, piuttosto sommaria,<sup>115</sup> della questione della teologia naturale rimane tuttavia il problema di analizzare concretamente come la conoscenza umana di Dio si realizzi in rapporto alla rivelazione, al fine di stabilirne i limiti e la veridicità. Il fatto che Dio non possa essere conosciuto che tramite Dio stesso, indica infatti che egli è tanto l'origine, il *terminus a quo*, della nostra conoscenza, quanto il fine, il *terminus ad quem*, di essa, ma questo non comporta che la nostra conoscenza di Dio abbia un carattere eccezionale e cioè non si produca, come tutta la conoscenza umana, per mezzo di intuizioni e concetti. Infatti,

«le intuizioni sono le figure nelle quali *percepriamo* gli oggetti come tali. I concetti sono gli schemi per mezzo delle quali ci appropriamo di ciò che percepiamo, così *pensandolo* e ordinandolo. In questa maniera le figure e gli oggetti a cui le prime corrispondono diventano per noi *dicibili*. Se gli uomini possono parlare di Dio in parole umane ..., allora possono evidentemente intuirlo (*anschauen*) e concepirlo (*begreifen*), cioè percepirlo (*wahrnehmen*) e pensarlo (*denken*). Altrimenti non lo potrebbero conoscere (*erkennen*) e la conoscenza di Dio rimarrebbe un avvenimento chiuso nel mistero della trinità divina».<sup>116</sup>

Ciò comporta piuttosto che le nostre intuizioni e concetti non possiedano una capacità autonoma a conoscere Dio e dunque che il nascondimento di Dio rappresenti l'inizio di tale conoscenza, per quanto esso, in quanto nascondimento di Dio, non sia conseguenza del difetto delle categorie umane a concepirne l'essenza, ma del modo con cui egli viene incontro all'uomo. Il nascondimento di Dio rappresenta cioè un vero e proprio articolo di fede e la sua nozione va accuratamente distinta da quella filosofica dell'incomprensibilità

---

<sup>115</sup> In effetti, il tono liquidatorio che Barth assume nella disputa contro la teologia naturale, tende a mostrare che la disputa intorno ad essa è in ultimo, proprio dal punto di vista teologico, priva di significato. Poiché come tentativo di autocomprensione dell'uomo la teologia naturale è inestirpabile, la decostruzione di questa «che è la più grande di tutte le illusioni» (*KD II/1*, p. 190) non può infatti diventare uno specifico compito teologico. Nel famoso scritto contro Brunner (*Nein! Antwort an Emil Brunner* [1934] in *H. FÜRST* [ed], «*Dialektische Theologie*» in *Scheidung*, pp. 208-258), Barth afferma che il rifiuto della teologia naturale non appartiene al *Credo* e nemmeno intende esserne un'interpretazione e che tuttavia esso è una «hermeneutische Regel» (*ibidem*, p. 215) alla quale l'interprete, attraverso il *Credo* e la rivelazione, viene costretto. Ma nemmeno un simile rifiuto può rappresentare un fine autonomo, perché il compito positivo della teologia rivelata non è quello di segnare i confini che la separano dalla teologia naturale; se questo accadesse, afferma Barth, «sarei già diventato strabico. Infatti il *segnare i confini* diventerebbe importante in sé e per sé e in questo caso potrei, alla stessa maniera di Brunner, tralasciare il *superamento* di quei confini» (*ibidem*, p. 215).

<sup>116</sup> *KD II/1*, p. 203.

di Dio, provvedendo a spogliarla di quegli elementi metafisici che in essa sono contenuti. Quest'ultima non va infatti intesa platonicamente o kantianamente come inconcepibilità dell'infinito o dell'assoluto, ma come appropriazione che la rivelazione compie del nostro intelletto. Soltanto in seguito alla rivelazione del nascondimento di Dio possiamo individuare il motivo della incomprendibilità di Dio nella sua inintuibilità e cioè nel fatto che noi non possiamo percepire Dio, non potendo questi divenire oggetto di immagini che permettono di raffigurarlo:

«L'affermazione del nascondimento di Dio (che racchiude in sé intuibilità, incomprendibilità e inesprimibilità) dice questo: che Dio non appartiene agli oggetti che noi *possiamo* (können) sottomettere al processo del nostro intuire, concepire ed esprimere e che perciò possiamo controllare e di cui possiamo disporre». <sup>117</sup>

Concepire (*begreifen*) qualcosa significa infatti limitarlo (*begrenzen*) e limitare vuol dire essere superiore e dominare spiritualmente ciò che viene limitato. Il concetto stesso di infinito o di assoluto non sfugge a questo dominio: esso è infatti limitato da quello di finito o di relativo, così come questo è limitato dal primo. Infinito-finito, assoluto-relativo risultano in tal modo concetti dialettici che nel loro reciproco rimando dominano e superano la contraddizione. Diversamente, Dio è colui che non può essere limitato dialetticamente per mezzo di un altro termine e che in questa maniera sfugge all'impossessamento realizzato dall'uomo tramite la conoscenza. Barth torna qui ad Anselmo per descrivere la differenza di questa concezione del nascondimento di Dio da quella della teologia apofatica; in Anselmo infatti,

«il nascondimento di Dio, molto più chiaramente che in quasi tutta la teologia antica, è descritto, da una parte come un predicato della gloria nel momento in cui Dio si presenta all'uomo, dall'altra in rapporto alla chiusura peccatrice dell'uomo di fronte al Dio che gli si presenta». <sup>118</sup>

Il nascondimento di Dio non rappresenta perciò la conclusione disperante della ricerca umana di conoscere Dio, ma il *terminus a quo* della nostra conoscenza di lui. <sup>119</sup>

<sup>117</sup> KD II/1, p. 209.

<sup>118</sup> KD II/1, p. 214.

<sup>119</sup> «Non l'incompletezza ma la completezza, non la problematizzazione ma la certezza, non il limite ma la realtà della conoscenza di Dio riguardo al suo *terminus a*

Proprio questo dato, tuttavia, rende possibile quell'inversione dialettica che permette, a partire dal nascondimento di Dio, di parlare non soltanto «del confine (*Schranke*), ma anche della cosa stessa (*Sache selbst*)». <sup>120</sup> Poiché il nascondimento di Dio partecipa della sua rivelazione, il nostro intelletto, nonostante la sua inadeguatezza, è messo in grado di partecipare della verità di Dio. In virtù della rivelazione, infatti, noi diveniamo capaci di comprendere ed esprimere la realtà di Dio a partire dalla sua forma percepibile. In questa maniera essa non viene concepita direttamente, ma indirettamente offrendosi alla visione non nell'essenza, ma nel segno e dunque offrendosi alla fede. In Cristo, che è «segno di tutti i segni», <sup>121</sup> la possibilità della fede viene appunto realizzata e con essa la conoscenza di Dio.

Nella fede, dunque, Dio è trovato anche come *terminus ad quem* della nostra conoscenza, mostrando che la veridicità (*Wahrhaftigkeit*) del nostro cammino conoscitivo non può che essere fondata sulla veridicità della rivelazione. <sup>122</sup> Il limite della nostra conoscenza coesiste pertanto con la veridicità che essa acquista in virtù della rivelazione, per quanto una simile coesistenza non indichi un equilibrio dialettico fra nascondimento e veridicità, costituendo, nella rivelazione, il disvelamento la direzione privilegiata rispetto al velamento: «Dio si rivela nel modo (*Modus*) del nascondimento, ma il senso (*Sinn*) della sua rivelazione è la sua veridicità». <sup>123</sup> Per questo, la partecipazione che si realizza alla veridicità della rivelazione divina, sebbene richieda da parte dell'uomo un atto di gratitudine, un «sacrificio», ovvero un'attestazione della signoria di Dio che guarda al prodursi di questo evento con rispetto pieno di meraviglia, ha un'intenzionalità realistica che

---

quo, viene designata per mezzo dell'affermazione del nascondimento di Dio» (*KD II/1*, p. 216).

<sup>120</sup> *KD II/1*, p. 220.

<sup>121</sup> *KD II/1*, p. 223.

<sup>122</sup> Barth identifica il concetto biblico di verità con l'equivalente ebraico *emet* che indica la saldezza, la reale sussistenza e dunque l'affidabilità di uno stato di cose o di un avvenimento. Nella fattispecie si tratta della fedeltà di Dio a se stesso nella quale il concetto umano di verità trova «tanto la sua origine, quanto il suo oggetto e il suo metro di misura» (*KD II/1*, p. 233).

<sup>123</sup> *KD II/1*, p. 242. Si può forse individuare in questa distinzione il senso non «positivistico» del concetto barthiano di rivelazione, rinunciando con ciò a far valere a suo riguardo una distinzione critica fra *Offenbarung* e *revelatio*; cfr. B. FORTE, *Rivelazione ed ermeneutica. «Offenbarung» aut «re-velatio»*, in B. FORTE, *I sentieri dell'Uno. Saggi di storia della teologia*, Milano 1992, pp. 240-261, in particolare pp. 250-255.

trova la sua conferma nell'esigere il pensiero e il linguaggio umani nell'unica loro forma possibile e cioè in quella antropomorfa. La prospettiva, ricorrente anche nella storia della teologia, che ritiene inadeguato il linguaggio antropomorfo, non coglie infatti, secondo Barth, che quest'ultimo non riduce la distanza con Dio, ma la rafforza essendo appunto un linguaggio «corrispondente alla forma dell'uomo e perciò non corrispondente a Dio».<sup>124</sup> Anziché considerare l'effettiva sproporzione tra Dio e uomo che il linguaggio antropomorfo sottende, il tentativo di spiritualizzare gli attributi divini fino al limite estremo del loro togliimento ha finito per revocare la possibilità, divenuta reale per mezzo della rivelazione, di utilizzare le nostre intuizioni e parole in modo da riferirsi a Dio «analogicamente».<sup>125</sup>

L'inadeguatezza naturale del nostro intelletto e del nostro linguaggio non viene infatti rovesciata per mezzo della rivelazione in perfetta adeguatezza; affermare che la nostra conoscenza di Dio è di natura analogica significa invece considerare le proposizioni umane come non-identiche all'oggetto a cui si riferiscono, ma anche come non totalmente dissimili, rendendo così giustizia ad entrambi i termini della conoscenza umana di Dio, la sua inadeguatezza e la sua veridicità. Per questo, nota Barth, nonostante l'abuso a cui il termine «analogia» è stato sottoposto nella storia della teologia, esso risulta ancora particolarmente efficace:

«'Analogia' significa a differenza dell'univocità e dell'equivocità, *somiglianza, cioè parziale corrispondenza e concordanza* fra due o più grandezze diverse, *somiglianza e concordanza* che limitano tanto l'univocità che l'equivocità».<sup>126</sup>

<sup>124</sup> KD II/1, p. 250. In questo senso il linguaggio antropomorfo non andrà inteso come un linguaggio ingenuo o bambinesco, ma come l'unico «assolutamente ed esclusivamente corrispondente alla cosa» (p. 321).

<sup>125</sup> Questo rischio, come Barth chiarirà nella dottrina degli attributi divini (cfr. KD II/1, pp. 322 ss.), è dovuto alla risoluzione del paradosso che ci impone di parlare di Dio da una parte come assoluto impersonale, dall'altra come persona. Questa risoluzione è particolarmente evidente in quella corrente della teologia moderna che, sulla scia di Spinoza, considera la personalità di Dio come una *determinatio* che contraddice l'assolutezza dell'essere divino e raggiunge il suo apice in quei teologi di ascendenza hegeliana (in particolare Biedermann) dove lo spirito assoluto, che è diventato oggetto principale della teologia, non è più ritenuto persona e per questo non può, in ultimo, «nemmeno venir pensato come tale» (p. 325). È soltanto su questo terreno che secondo Barth ha potuto prosperare la cattiva antropomorfizzazione della teologia che ha segnato l'epoca posthegeliana (Feuerbach, Strauss).

<sup>126</sup> KD II/1, p. 254. «'Analogie' bedeutet im Unterschied zu Gleichheit wie die Ungleichheit: *Ähnlichkeit d.h. teilweise* und darum die Gleichheit wie die Ungleichheit be-

Con i termini di «analogia/corrispondenza» o «concordanza» Barth indica dunque che i concetti e le parole che utilizziamo a proposito dell'essere di Dio nella sua rivelazione non rimangono «esterni» ad esso, alla maniera di un «come se», ma predicano in modo autentico il Dio che è creatore di quella realtà a cui essi si riferiscono. Nell'applicazione dei nostri concetti e delle nostre parole a Dio (per esempio, Dio è padre, Dio è signore) non ha luogo alcun mutamento di genere, né uno svuotamento del nostro linguaggio, ma al contrario, la restituzione di questi concetti e di queste parole alla loro «verità originaria».<sup>127</sup> Il fatto che le nostre parole siano proprietà di Dio, rende dunque il linguaggio teologico un linguaggio proprio:

«L'uso in cui le nostre parole sono assunte non è dunque un uso improprio o figurato, ma un uso proprio. Se le usiamo in senso improprio e figurato – guardando addietro alla rivelazione di Dio – ciò può avvenire soltanto nei limiti di ciò che è proporzionato a noi e quando esse sono applicate alle creature. In quanto applicate a Dio, esse non vengono alienate al loro oggetto *originario* e perciò alla loro verità, ma al contrario, *ricondotte* nuovamente ad entrambe».<sup>128</sup>

La somiglianza tra le nostre proposizioni e l'essere di Dio è dunque parziale (*teilweise*), non nel senso di una limitazione quantitativa, ma qualitativa.<sup>129</sup> Essa indica cioè che la dialettica

---

grenzende Entsprechung und Übereinstimmung zwischen zwei oder mehreren verschiedenen Größen».

<sup>127</sup> KD II/1, p. 259.

<sup>128</sup> KD II/1, p. 259.

<sup>129</sup> Su questo punto Barth sottolinea ancora una volta la propria distanza dalla prospettiva cattolica dell'*analogia entis*, sebbene egli in questa sezione (cfr. KD II/1, pp. 267-275) non si confronti che indirettamente con la concezione tomista dell'analogia rifacendosi piuttosto alla dottrina dell'analogia di A. Quenstedt, esponente dell'ortodossia luterana, in cui egli trova significativi punti di contatti con la prima. Val la pena di dar conto brevemente di questo confronto. Quando ci si esprime *analogice* si applica uno stesso concetto a oggetti differenti, intendendo con ciò che essi possiedono lo stesso contenuto, sebbene in maniera differente. Nel caso dell'analogia tra Dio e le creature si ha a che fare con un'*analogia inaequalitatis*, in quanto quest'analogia non appartiene allo stesso tipo di similitudine che si può osservare tra le specie di un medesimo genere. Essa non è tuttavia un'*analogia proportionalitatis*, cioè riguardante la concordanza soltanto di un certo numero di qualità proprie ai due oggetti, ma un'*analogia attributionis*, cioè una rassomiglianza fra due oggetti in cui la natura di ciò che hanno in comune si trova prioritariamente e originariamente in uno dei due e soltanto in seguito nell'altro. Vi è dunque distinzione fra un *analogans* e un *analogatum*. Fino a questo punto Barth dichiara il proprio accordo con Quenstedt/Tommaso: il dissenso inizia invece quando si qualifica quest'analogia come *analogia attributionis intrinsecae* anziché *extrinsecae*. In questa maniera infatti l'analogia è pensata internamente all'*analogans* e all'*analogatum*, come appartenenza di qualcosa



fra adeguatezza e inadeguatezza del nostro linguaggio corrisponde a quella fra svelamento e velamento divino nella rivelazione,<sup>130</sup> cosicché il concetto di analogia rimane dialetticamente connotato, anche se oramai soltanto nel senso di una dialettica «teleologicamente ordinata».<sup>131</sup>

In questo modo, la conoscenza di Dio risulta veridica in quanto partecipa realmente dell'oggetto conosciuto, sebbene la garanzia della sua veridicità si trovi nella «permanenza» dell'oggetto all'esterno della conoscenza. Ciò spiega in ultimo perché nella conoscenza di Dio si abbia a che fare con un movimento che ha la fede tanto come punto di partenza, quanto come punto di arrivo: la compresenza fra svelamento e velamento nella rivelazione di

---

che è proprio a entrambi gli oggetti, sebbene in maniera differenziata: in questo modo, secondo Barth, non si pensa più l'attribuzione come esterna e realizzata sotto la forma di un'*apprehensio*, ma la si pensa come quantità inerente alla creatura in quanto tale. Così, il *proprium* dell'analogia fra Dio e la creatura diventa oggetto di attenzione primaria finendo per dimenticare che fra questi termini non vi è soltanto una distinzione quantitativa tra assoluto e relativo, ma una distinzione qualitativa. Dimenticanza che, appunto secondo Barth, si può evitare soltanto se la grazia, ovvero il movimento reale di attribuzione, e la fede, ovvero la coscienza del nascondimento che permane nella rivelazione di Dio, non vengono estromessi dalla tematizzazione del significato teologico dell'analogia. Nelle battute iniziali del § 28 (cfr. pp. 298 ss.), dedicato alla realtà di Dio (*Die Wirklichkeit Gottes*), Barth attribuisce l'impossibilità di confondere la nozione teologica di essere con quella metafisica alla natura personale ed attuale dell'essere di Dio: Dio non soltanto è «*l'essere in persona*» cioè libera e illimitabile soggettività, ma, nel momento in cui agisce, è essere che si muove attraverso se stesso, e che come tale si distingue da ogni altro essere spirituale o naturale. L'essere naturale infatti diviene per noi intuibile in quanto materia immota allo stato aggregativo. Per concepire l'essere in movimento, noi riduciamo la materia ad una serie di stati aggregativi, mentre come materia vivente essa resta inintuibile: lo stesso avviene per l'essere spirituale che noi concepiamo come essere in forma di leggi e idee, ma non nella relazione fra individuo e individuo. L'essere naturale e spirituale che si offre alla nostra comprensione è dunque sempre immoto, e per questo, siccome l'essere di Dio per come lo conosciamo dalla rivelazione, non solo è sempre in azione, ma si muove attraverso se stesso, viene a cadere la possibilità di riferire la nozione metafisica di essere a Dio.

<sup>130</sup> Chiarisce H. BOUILLARD, *Karl Barth*, III, p. 193: «Que signifie donc la limite que le mot 'partiel' introduit dans l'analogie? Ceci simplement: que, même dans sa révélation, Dieu reste caché, que nous ne le connaissons pas par la vertu des nos concepts, mais par sa grâce. Bref, on retrouve encore une fois l'immanence réciproque du voilement et du dévoilement». Sulla stessa linea A. MODA, *Le strutture della fede. In dialogo con Karl Barth*, Padova 1993, p. 58: «Quando parla di analogia, come corrispondenza e concordanza parziali, Barth parla di somiglianza e di rappresentazioni inadeguate; così facendo mantiene il discorso a livello di rappresentazione non coordinando il rapporto rappresentazione-significante, cercando la giustificazione non in una reduplicazione riflessiva suscettibile di attingere il significante, ma in un appello alla rivelazione divina, in quanto fondante, che dispone di tale rappresentazione».

<sup>131</sup> *KD* II/1, p. 266.

Dio rappresenta infatti il fondamento di quella tra fede e dubbio (*Anfechtung*), la quale, come nota Barth, costituisce una sorta di ordinamento del conoscere teologico. Infatti, anche la consolazione che riceviamo dal nostro essere nella fede, e che si oppone dialetticamente al dubbio, non dipende da noi stessi, non è un atto di sintesi compiuto da noi, ma proviene dalla realtà di Dio che è il Cristo. La conoscenza di Dio non sta perciò fuori della fede, perché proprio nella fede impariamo a riconoscere la realtà di Dio come verità:

«Certamente noi non possiamo rinviare a Gesù Cristo altro che facendo uso di queste o di quelle proposizioni della cristologia. Una proposizione cristologica è già l'espressione del nome di Gesù, ma non sono le *proposizioni* della cristologia alle quali dobbiamo rinviare. Se lo facessimo saremmo nuovamente caduti nel tentativo (il tentativo dell'incredulità) di gettare l'ancora in un porto sicuro, dove proprio la fede ci dice, per ordine di Cristo, di procedere in mare aperto. Noi non rimandiamo alla cristologia. Essa come tale non è né la prova né la consolazione della fede. Noi rimandiamo, parlando cristologicamente, a Gesù Cristo *stesso*». <sup>132</sup>

La compresenza di nascondimento e rivelazione fa sì, pertanto, che la nostra conoscenza di Dio rimanga presa in una logica «paradossale», dove il paradosso andrà ancora una volta riferito a Dio e cioè considerato come il paradosso della coesistenza della grazia divina e della nostra perdizione, e non come «il paradosso della coesistenza di due concetti per noi logicamente irrelati». <sup>133</sup>

---

<sup>132</sup> KD II/1, p. 284. Su questo punto è possibile cogliere la particolarità del «realismo» teologico di Barth che, da un lato, fa reagire l'oggettività sacramentale della rivelazione contro la pretesa autoreferenziale della fede (intesa soltanto come coscienza cristiana e smascherata come falso realismo soggettivistico), dall'altro, contro un realismo che si perverte in naturalismo, perché elimina la persistenza dell'essere di Dio nella sua rivelazione, fa valere fino in fondo la struttura referenziale del segno che, appunto, non ha altra funzione se non di rimandare ad altro da sé (cfr. I.U. DALFERTH, *Theologischer Realismus und realistische Theologie bei Karl Barth*, in «Evangelische Theologie», XLVI [1986], pp. 402-422). Qui è possibile anche cogliere l'esemplarità che questo modello teologico di conoscenza può esercitare nei confronti di quello filosofico, rimettendo in gioco l'irrigidita contrapposizione tra razionalismo e fideismo. Intuizione non sviluppata da Barth, ma del tutto sviluppabile sul presupposto che vede appunto nella fede l'atto conoscitivo umano che, pur conservando un'intenzionalità «realistica», coglie, a proposito del suo «oggetto», la disegualità fra essere ed apparire. Cfr., in questa chiave, il saggio di C. SCILIRONI, *Possibilità e fondamento della fede: K. Barth ed E. Severino*, in C. SCILIRONI, *Possibilità e fondamento della fede*, Padova 1988, pp. 97-160, soprattutto pp. 147 ss. e, in prospettiva più ampia, E. JÜNGEL, *Gott Geheimnis der Welt*, Tübingen 1977; trad. it. *Dio mistero del mondo*, Brescia 1982, pp. 218 ss.

<sup>133</sup> KD II/1, p. 322.

## Ermeneutica e demitizzazione

In questo capitolo finale prenderemo in considerazione l'ultima fase della riflessione barthiana che, con riguardo al problema dell'ermeneutica, è segnata dal confronto con il progetto bultmanniano della demitizzazione. Tale confronto, in effetti, costituisce il luogo più adatto per verificare i punti qualificanti della questione ermeneutica nel pensiero di Barth in una fase in cui il passaggio da un modello teologico critico-polemico ad uno irenico-polemico era ormai stato conseguito.<sup>1</sup> Cercheremo dunque di inserire la presa di posizione barthiana contro l'*Entmythologisierung* in un contesto ampio al fine di non considerarla soltanto come un ulteriore episodio della polemica con il neoprotestantesimo.<sup>2</sup>

### 1. Le origini del confronto Barth-Bultmann negli anni Venti

Nell'ambito dell'accesa discussione che il *Römerbrief* suscitò fra gli esegeti sin dalla prima edizione, una voce che si distinse fu quella di R. Bultmann, autore nel 1922 di una sua estesa recensione<sup>3</sup> che, come lo stesso Barth ha retrospettivamente ricono-

---

<sup>1</sup> Cfr. la nota conferenza del 1956, *Die Menschlichkeit Gottes*, Zürich 1956, p. 4; trad. it. *L'umanità di Dio*, Torino 1974, p. 33.

<sup>2</sup> Sul confronto tra Barth e Bultmann la bibliografia è ampia. Cfr., tra gli altri, H. FRIES, *Barth, Bultmann und die katholische Theologie*, Stuttgart 1955, pp. 94-126; R. MARLÉ, *Le problème théologique de herméneutique*, Paris 1963, trad. it. *Il problema teologico dell'ermeneutica*, Brescia 1968, pp. 71-83. W. JOEST, *Barth, Bultmann und die 'existentielle' Interpretation*, in W. DANTINE - K. LÜHTI, *Theologie zwischen Gestern und Morgen. Interpretation und Anfragen zum Werk K. Barths*, München 1968, pp. 69-87; C. GESTRICH, *Neuzeitliches Denken und die Spaltung der dialektischen Theologie. Zur Frage der natürlichen Theologie*, Tübingen 1977, pp. 263-295; D.P. HENRY, *The Early Development of the Hermeneutic of K. Barth as Evidenced by His Appropriation of Romans 5: 12-21*, pp. 197 ss.; B. JASPERS, *Sackgasse im Streit mit Rudolf Bultmann*, St. Ottilien 1985, pp. 77-93;

<sup>3</sup> Contenuta in ADT I, pp. 119-142; pp. 152-176.

sciuto,<sup>4</sup> contiene *in nuce* quasi tutti gli elementi intorno a cui ruoterà il confronto successivo e che per questo vale la pena di richiamare nelle sue linee fondamentali.

In essa Bultmann avanza la tesi che l'obiettivo principale del *Römerbrief*, in linea con l'intenzione fondamentale di Schleiermacher e di R. Otto, è di mostrare l'autonomia e l'assolutezza della religione utilizzando come strumento la polemica contro la concezione psicologizzante e storicizzante della religione. Una simile intenzione non si fonda secondo Bultmann su un assunto di tipo mistico o gnostico,<sup>5</sup> ma sul radicalismo paolino per il quale la fede non coincide mai con l'evidenza storica e psicologica dell'esperienza religiosa. Deriva da qui la designazione della fede come miracolo, come verità incomprensibile, in cui l'uomo avverte che il rovesciamento della negatività della propria condizione creaturale in positività è opera della grazia, per mezzo della quale è realizzata la coincidenza paradossale tra l'io intuibile e quello non-intuibile, fra l'uomo peccatore e quello giustificato.

Il radicalismo della posizione barthiana solleva tuttavia il problema di come sia possibile parlare realmente della fede una volta che le si sia negata una qualificazione psicologica o coscienziale. Se infatti viene negata l'interiorizzazione dell'identità del soggetto visibile con quello invisibile, allora la fede non soltanto diventa una «possibilità impossibile», ma un'assurdità. L'equivoco in cui Barth sembra cadere è quindi quello di ridurre la coscienza ad un mero processo psicologico, senza considerare che il contenuto della coscienza non perde il suo valore intrinseco a motivo del divenire visibile in essa. L'identificazione della fede con l'ubbidienza elude dunque il problema della fede come riconoscimento, ovvero la domanda su come si giunga alla fede e su cosa la fede significhi.

Questo aspetto rende problematica non soltanto l'identificazione del Cristo con la rivelazione di Dio (poiché viene negata l'intuibilità storico-psicologica di Gesù), ma anche, come Bultmann suggerisce in conclusione del suo scritto, la reale percezione del problema ermeneutico: una volta assodato che il compito del-

---

<sup>4</sup> Cfr. NW, p. 301; p. 252.

<sup>5</sup> Bultmann era stato di diverso avviso a proposito della prima edizione del *Römerbrief*, come si evince dal breve riferimento della conferenza *Ethische und mystische Religion im Urchristentum* del 1920 (cfr. ADT II, p. 40; p. 440), dove si imputava a Barth un atteggiamento gnostico a motivo dell'abbandono del lavoro storico nell'interpretazione del cristianesimo.

l'interpretazione non è quello della presentazione delle evidenze storico-psicologiche ma della comprensione della «cosa» del testo (che si rivolge al lettore), com'è possibile parlare di comprensione critica senza, in qualche maniera, commisurare il testo al suo contenuto e dunque senza distinguere fra i due? La mancata distinzione implica infatti l'inevitabile riproposizione del dogma dell'ispirazione di fronte al quale, tuttavia, il compito dell'esegeta viene meno. Afferma perciò Bultmann, suggerendo conclusivamente la propria soluzione:

«Se stabilisco nell'esegesi della *Lettera ai Romani* tensioni e contraddizioni, altezze ed abissi, se mi sforzo di mostrare i punti in cui Paolo dipende dalla teologia giudaica o dal cristianesimo volgare, dall'atteggiamento illuministico dell'ellenismo, o dalla fede ellenistica di tipo sacramentale, con ciò non faccio soltanto una critica storico-filologica ..., ma agisco con l'intenzione di mostrare dove e come la *cosa* diventa parola, in modo da afferrare proprio la cosa, che è più grande anche di Paolo. E penso che una tale critica possa servire soltanto alla chiarezza del contenuto; infatti, quanto più mi rendo conto che a proposito di *questo* contenuto si tratta di dire l'indicibile ..., tanto più chiaramente sentirò anche la relatività della parola, e come esegeta la metterò in rilievo. E non si tratta soltanto della relatività della parola, ma anche del fatto che nessun uomo – neanche Paolo – parla sempre e soltanto a partire dalla cosa. In lui trovano espressione anche spiriti diversi dallo *pneuma Christou*».<sup>6</sup>

Fra i molti elementi di riflessione contenuti in questa recensione di Bultmann, Barth raccolse soprattutto quest'ultimo: nella prefazione alla terza edizione del *Römerbrief*, egli ritiene infatti pertinente la distinzione fra lo spirito di Cristo contenuto nella Bibbia e gli altri spiriti, a condizione tuttavia che essa non venga trasformata in separazione, poiché in questo caso la comprensione della «cosa» diverrebbe un pretesto per stabilire la superiorità di alcuni luoghi della Scrittura su altri. Il problema consiste piuttosto, secondo Barth, nel cercare di «vedere e di spiegare come 'lo spirito di Cristo' sia la crisi in cui il *tutto* si trova»,<sup>7</sup> senza venir meno al rapporto di fedeltà che lega il lettore all'autore. Infatti, nella misura in cui si pretenderà di parlare su Paolo, si rischierà fatalmente di non parlare con Paolo, ovvero di fraintendere le difficoltà soggettive di comprensione con difficoltà oggettive del testo. Per questo, afferma Barth,

---

<sup>6</sup> ADT I, p. 142; p. 176.

<sup>7</sup> ADT I, p. 148; p. 184.

«non riesco a capire l'invito che Bultmann mi rivolge, a *mescolare* fuoco e acqua: da un lato, a pensare e a scrivere *con* Paolo, e dunque, in primo luogo, proprio nella lingua totalmente straniera del suo universo di pensiero giudaico, volgare, cristiano, ellenistico; dall'altro poi, improvvisamente, come se per caso tutto l'insieme diventasse per me un po' troppo variopinto – come se mi incontrassi con qualcosa di *particolarmente* estraneo, in un ambito dove *tutto* è estraneo – a parlare 'criticamente' *su e contro* Paolo».<sup>8</sup>

Il vantaggio della rinuncia a stabilire preventivamente ciò che appartiene a Paolo e ciò che appartiene alla «cosa» della Scrittura (dove si misura anche l'analogia con l'antica dottrina dell'ispirazione verbale), consiste dunque nel tenere aperta la questione se in ogni caso sia l'interprete a dover comprendere criticamente Paolo, oppure se possa anche avvenire il contrario.<sup>9</sup>

In questo modo Barth veniva ad inserire il problema ermeneutico in un quadro più generale: la richiesta bultmanniana di un'esegesi critica dei contenuti (*Sachexegese*) finalizzata alla comprensione di fede, venne da lui interpretata come un rilancio in campo ermeneutico dell'impostazione antropologica della teologia (nella linea Schleiermacher-Herrmann) che proprio in quel periodo, come abbiamo visto nel primo capitolo, egli andava sempre più decisamente identificando come causa principale della crisi del protestantesimo.<sup>10</sup> Su questa base Barth ritenne che il progetto

<sup>8</sup> ADT I, p. 150; p. 186.

<sup>9</sup> Su questo punto Barth insiste anche nella replica epistolare a Bultmann (cfr. *BFW* 2, pp. 7-8), aggiungendo: «Del resto sono un uomo poco versato dal punto di vista storico e potrei soltanto ripetere a pappagallo ciò che altri dicono meglio. Ci si preoccupa del fatto che gli alberi paolini non crescono in cielo, ma io sono dell'avviso che preoccuparsi di ciò non sia compito dell'interprete di Paolo». Bultmann, tuttavia, non rimase soddisfatto delle repliche di Barth: in una lunga lettera del dicembre del 1922 egli riprese in mano la questione avanzando due precise obiezioni: quella di non tenere in conto il problema della scienza storica nella sua funzione positiva («Mi è sempre divenuto più chiaro che Lei non ha alcun rapporto interno con la scienza storica, così come certamente lo ha forte con la filosofia idealistica. Come la filosofia di Platone porta verso i limiti dell'umano, così anche la storia fa lo stesso in W. von Humboldt. E dove la critica storica viene esercitata non per stabilire dipendenze causali, ma al servizio dell'autoriflessione (*Selbstbesinnung*), come metodo del continuo porre in questione, allora essa conduce da ipotesi a ipotesi fino alla domanda circa l'ipotesi ultima» [p. 15]), e quella di orientare acriticamente la totalità della testimonianza di fede scritturistica allo spirito di Cristo («Io credo che sia il fatto che lo spirito di Cristo non è da coordinare con altri spiriti, ma è la crisi del tutto, che conduce *ad absurdum* e non il compito della critica, di cui io parlavo nella mia recensione» [p. 17]). Cfr. H. THYEN, *Rudolf Bultmann, Karl Barth und das Problem der Sachkritik*, in B. JASPERS (ed), *Rudolf Bultmann. Werk und Wirkung*, Darmstadt 1984, pp. 44-52.

<sup>10</sup> Ancora in *NW* (cfr. pp. 302-303; pp. 252-253) Barth si riferisce all'interesse esclusivo verso il tema della fede, presente nella recensione bultmanniana al *Römerbrief*, come prova della sua dipendenza, prima dell'influsso subito da Heidegger, da un'interpretazione in

esegetico bultmanniano non potesse mantenersi in quello stato di apertura e di fiducia nei confronti del testo biblico che egli invece invocava come imprescindibile e prioritario criterio ermeneutico.

In questo convincimento di Barth si può indubbiamente riscontrare la persistenza del pregiudizio che Bultmann aveva individuato nella sua recensione al *Römerbrief* circa la tendenza a fraintendere ogni tematizzazione antropologica della fede come proiezione psicologica, ma si deve anche osservare che Bultmann riteneva, proprio su questo terreno, di poter corrispondere pienamente all'intenzione barthiana.<sup>11</sup>

Possiamo considerare brevemente questo punto a partire dal saggio bultmanniano *Il problema di un'esegesi teologica del Nuovo Testamento*,<sup>12</sup> pubblicato nel 1925. Qui Bultmann individua l'insufficienza fondamentale dell'esegesi storico-psicologica e razionalista nella sua intenzionalità oggettivante che ignora il richiamo al *tua res agitur* e rimane in atteggiamento di attesa e di neutralità di fronte al testo. La rinuncia alla neutralità nei confronti del testo significa, per contro, la riproposizione nell'esegesi del problema della verità, dove per verità non s'intende tanto l'accertamento di ciò che il testo dice, ma il disvelarsi dell'oggetto di cui il testo parla. La domanda esegetica corretta, in questo contesto, non è infatti: che cosa si dice? ma piuttosto: che cosa s'intende? La possibilità di operare un simile spostamento si fonda secondo Bultmann sulla constatazione che un'esegesi neutrale non esiste e che il carattere della neutralità è dato piuttosto da una precisa concezione dell'esistenza umana come esistenza disponibile, sicura. La peculiarità della *Sachexegese* consiste esattamente nell'adottare una comprensione dell'esistenza che è consapevole della propria problematicità e permette un'apertura autentica al contenuto del testo. Se infatti il testo viene interrogato dall'interpretante in modo autentico, esso offre a questi, come risposta, una parola che lo

---

senso antropologico della fede di cui Lutero è ritenuto l'iniziatore. Questa ipotesi di Barth sembra indirettamente confermata dal fatto che anche per Heidegger il giovane Lutero ha rappresentato un punto di partenza fondamentale nella riflessione ermeneutica; cfr. la Prefazione (1923) di M. HEIDEGGER, *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*, Frankfurt a.M. 1988; trad. it. *Ontologia. Ermeneutica dell'effettività*, Napoli 1992.

<sup>11</sup> Si veda in proposito la conclusione del saggio *La teologia liberale e il più recente movimento teologico*, del 1924 (contenuto in R. BULTMANN, *Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze*, Tübingen 1975; trad. it. *Credere e comprendere*, Brescia 1977, pp. 9-33).

<sup>12</sup> Contenuto in ADT II, pp. 47-72; pp. 448-474.

pone di fronte alla decisione della propria esistenza, decisione in cui questa parola diviene un evento. Così come il dialogo autentico tende all'inesauribilità, allo stesso modo l'esegesi non ha l'intenzione di raggiungere un risultato ben definito, ma si mantiene all'interno di quell'apertura che designa l'esistenza dell'uomo come possibilità inesauribile. Il risultato non è dunque un nuovo metodo esegetico, ma l'indicazione che la giusta maniera di interrogare il testo fa tutt'uno con il problema della fede.

Ora, proprio su tale problema è possibile individuare il punto di massima vicinanza e di massima distanza da Barth: come per quest'ultimo, anche per Bultmann la fede, in quanto «consentimento all'azione di Dio in noi»,<sup>13</sup> non è un fenomeno osservabile dall'esterno. La conseguenza che Bultmann trae a livello ermeneutico da questo presupposto è tuttavia più radicale di quella barthiana: se la rivelazione non è alcunché di disponibile per l'uomo, essa non è nemmeno una premessa disponibile per l'esegesi (e per la teologia). Anche nella Scrittura infatti,

«ci si fa incontro un discorso, che si presenta inizialmente come un discorso *su* Dio e *sugli* uomini, poiché è pronunciato entro la sfera umana. Come tra io e tu non c'è un incontro immediato, ma solo un incontro nascosto nella parola, nel suo carattere di espressione *per* qualcosa, così non c'è alcuna rivelazione immediata, ma solo una rivelazione nascosta nella parola umana».<sup>14</sup>

Per non considerare la rivelazione come premessa disponibile, senza rinunciare nel medesimo tempo al compito esegetico, è dunque necessario distinguere nella Scrittura il modo in cui la rivelazione è espressa, che risulta criticamente indagabile, dal suo contenuto che invece rimane inesprimibile. A Bultmann questa conseguenza sembrava accordarsi con la posizione barthiana. La scoperta più feconda della teologia dialettica consisteva infatti secondo lui (in linea con la tradizione luterana) nell'identificare il discorso sul Dio come «totalmente altro» con la coscienza della possibilità umana a parlare di Dio se non come peccatori, ovvero con la sua impossibilità.<sup>15</sup> Era su questa base che egli dichiarava

---

<sup>13</sup> Così Bultmann nel saggio del 1925 *Che senso ha parlare di Dio*, in *Credere e comprendere*, p. 45.

<sup>14</sup> ADT II, pp. 69-70; p. 471.

<sup>15</sup> Come aveva ben intuito E. Peterson in *Was ist Theologie?*, dove la conferenza bultmanniana *Che senso ha parlare di Dio* veniva messa in diretta relazione a quella barthiana del '22. In effetti, a differenza di Barth, che come abbiamo visto, recepì in parte



la coincidenza fra il parlare di Dio e il parlare di noi stessi: poiché di Dio non possiamo parlare come di alcunché di disponibile (non possiamo parlare su Dio), dobbiamo parlare di ciò che Dio compie in noi, dove il dovere entra in conto solo come effetto del credere alla giustificazione di Dio: «Non *sappiamo* mai niente di Dio; non *sappiamo* mai niente della realtà; ma possediamo entrambi solo nella fede che abbiamo nella grazia di Dio». <sup>16</sup> Su questa base Bultmann stabiliva che la fede non è un punto fisso da cui muovere per fare delle asserzioni su Dio, ma un atto continuamente rinnovantesi: di qui la verità della dialettica teologica in cui nessuna affermazione può pretendere una verità assoluta, non perché, come nella dialettica filosofica, ogni verità espressa sia parziale, ma perché si riferisce ad un evento storico dell'esistenza e cioè al coglimento dell'atto di grazia che Dio compie. <sup>17</sup>

Questo esito, tuttavia, era proprio quello che Barth, intraprendendo il cammino dogmatico, tentava di evitare: la riacquisizione dell'elemento cognitivo della fede che egli si proponeva attraverso la restaurazione dello *Schriftprinzip*, implicava una necessaria ripresa del profilo istituzionale del cristianesimo e aveva come conseguenza inevitabile, anche se non immediatamente evidente, una limitazione dell'attualismo: se infatti i dati «oggettivati» della fede (Scrittura, dogma, chiesa) vengono ogni volta dialetticamente riportati, superati e dunque tolti dall'atto del credere, <sup>18</sup> la fede viene svuotata di qualsiasi di contenuto e la teologia, come autoriflessione del soggetto credente, perde il suo carattere di scienza positiva.

Su tale questione le strade di Barth e Bultmann, già alla metà degli anni Venti, si divaricarono in modo tale da lasciare pochi spazi di mediazione: Barth vide nella ricerca bultmanniana di un'adeguata tematizzazione filosofica dell'esistenza umana il segno dell'incapacità a svolgere questo tema a partire dalla teologia, mentre Bultmann vide nell'impresa dogmatica di Barth il pericolo del ritorno ad una fase precritica della teologia.

---

le obiezioni di Peterson, Bultmann, nella sua replica a questi (cfr. il saggio del 1926, *La domanda della teologia 'dialettica'*, in ADT II, 72-92; pp. 475-496), ribadì le tesi della teologia dialettica nella loro purezza.

<sup>16</sup> R. BULTMANN, *Che senso ha parlare di Dio*, in *Credere e comprendere*, p. 46.

<sup>17</sup> Cfr. il saggio del 1928, *Il significato della 'teologia dialettica' per la scienza neotestamentaria*, in *Credere e comprendere*, pp. 127-145.

<sup>18</sup> La centralità della nozione di «istante» che Bultmann assume in questo periodo sulla scorta della riflessione di Heidegger è una conseguenza diretta della concezione «dialettica» della fede.

Con la pubblicazione della *Christliche Dogmatik*, in cui il percorso intrapreso da Barth dopo il 1922 si esplicitò definitivamente, il confronto tra i due giunse pertanto alla stretta finale. Nel 1928, in una lettera indirizzata a Barth, Bultmann individuava il punto di maggior dissenso con il metodo teologico lì sviluppato nel mancato dialogo critico con la filosofia. Vale la pena di riportare per esteso un brano della lettera:

«La cosa più importante è che Lei abbia rinunciato (in modo latente, ma radicale) alla discussione critica con la filosofia moderna per assumere ingenuamente, dalla dogmatica patristica e scolastica, la vecchia ontologia ... Mi sembra che Lei sia guidato dalla preoccupazione che la teologia possa essere ridotta ad una condizione di dipendenza dalla filosofia ... Ma il prezzo che Lei deve pagare per questo è che, di fatto, cade preda di una filosofia che è morta. Poiché la fede è fede di un *credente*, cioè di un uomo che esiste (posso anche dire, poiché il giustificato è il *peccatore*), anche la dogmatica può soltanto parlare in concetti esistenzial-ontologici; ma questi sono elaborati – a partire da un'originaria comprensione dell'esistenza (*Daseinsverständnis*) – dalla filosofia. Ora, quando il lavoro critico della filosofia, che si compie in modo incessante e, proprio in questo tempo con rinnovata coscienza e radicalità, viene ignorato, allora si ha come conseguenza che la dogmatica lavora con i concetti di una vecchia ontologia assunti in modo non critico. Questo è il Suo caso. È giusto che la dogmatica non abbia niente a che fare con la filosofia, finché questa rimane una filosofia sistematica; ma è giusto che anche la dogmatica debba imparare da una filosofia che è ricerca critica (ontologica). Poiché soltanto così essa rimane libera e si serve della filosofia come *ancilla theologiae*; altrimenti *essa* diventa serva e quella padrona. *Tertium non datur*: o serva o padrona. ... Se la dogmatica deve essere una scienza, allora è certamente inevitabile che s'imponga la domanda sull'appropriata concettualità di essa».<sup>19</sup>

La replica di Barth a queste osservazioni fu piuttosto dura,<sup>20</sup> scorgendo in esse un invito più o meno esplicito a lasciare la strada che egli aveva intrapresa. Esse furono respinte secondo una duplice linea: da una parte, affermando che la questione posta da Bultmann stava ai limiti del lavoro che egli intendeva svolgere e ai limiti delle proprie capacità di lavoro, dall'altra rinunciando a dare

<sup>19</sup> BFW 2, pp. 82-83. Queste osservazioni di Bultmann non invalidano tuttavia l'apprezzamento complessivo che egli ebbe per la *Christliche Dogmatik*: nel progetto, pubblicato postumo, di un'*Enciclopedia Teologica* (cfr. R. BULTMANN, *Theologische Enzyklopädie*, Tübingen 1984; trad. it., Genova 1989), risalente ad un corso universitario del 1926 e ripetuto con successive aggiunte fino ai primi anni Trenta, Bultmann cita sempre con favore quest'opera, avendo cura di distinguere, sulla base della nozione critica di dogma lì espressa, la posizione barthiana da quella dell'ortodossia. Cfr. BFW 2, p. 34, nota 12.

<sup>20</sup> Cfr. BFW 2, pp. 84-88.

una fondazione di principio alla rinuncia al dialogo critico con la filosofia. Questa rinuncia era dovuta principalmente al desiderio di non ripetere l'errore della teologia moderna di privilegiare il rapporto con le filosofie del tempo, tralasciando il proprio tema: errore che, viceversa, non è presente secondo Barth nella teologia antica, e che proprio per questo consente, passando sopra a ciò che nel platonismo o aristotelismo di questa è superato, di assumerne la concettualità senza identificarsi con la filosofia sottostante. Così Barth poteva rispondere a Bultmann:

«La mia strada nel *Römerbrief* era, e adesso nella *Dogmatik* è, quella di concepire la questione di cui si tratta nella Bibbia e nella storia dei dogmi, a sinistra e a destra secondo 'concetti' che ritengo più adeguati ad essa, senza riflettere sul problema di un'armonia prestabilita tra la cosa e questi *determinati* concetti, poiché sono completamente impegnato a *dire* qualcosa di determinato ... La mia richiesta è in ogni caso di ascoltare e di lasciar ascoltare la voce della chiesa e della Bibbia, anche se, in mancanza di meglio, dovessi per un certo tratto di strada pensare aristotelicamente». <sup>21</sup>

Come Barth avvertiva, limitarsi a riproporre l'invito di lasciare al testo l'effettiva possibilità di manifestare autonomamente il proprio contenuto significava, di fatto, esporsi all'obiezione di diletterismo filosofico che Bultmann sembrava imputargli, ma ciò era considerato il male minore rispetto all'obiettivo di rendere nuovamente evidente l'oggetto della teologia. <sup>22</sup>

La sbrigativa risposta di Barth, in effetti, non fece cadere le riserve di Bultmann, il quale anzi fece notare a quest'ultimo come essa rischiasse di rendere dimentichi dell'«apertura e del carattere

---

<sup>21</sup> BFW 2, pp. 86-87.

<sup>22</sup> Come abbiamo visto nel secondo capitolo, l'orientamento barthiano verso un uso eclettico della filosofia è motivato dal presupposto che la teologia debba comunque servirsi di un *Denkschematismus* come lente d'ingrandimento per leggere la Bibbia. Già nella *Christliche Dogmatik*, Barth aveva evocato questa posizione: «Noi tutti portiamo qualcuno di questi occhiali e se non li portassimo non vedremmo assolutamente nulla ... In questo senso facciamo tutti dell'esegesi allegorica; per 'comprendere' abbiamo bisogno di una qualche chiave, di un qualche schema mentale come veicolo ... Non prenderemo in considerazione la possibilità di attenderci la salvezza della teologia dalla lotta contro questa o quella filosofia oppure dall'instaurazione di questa o quell'altra filosofia. Se il platonismo non ha impedito ad Agostino di essere un buon teologo, allo stesso modo che l'aristotelismo non l'ha impedito a Tommaso d'Aquino, non c'è motivo di ammettere perché si debba essere decisamente un idealista, oppure perché *non* lo si debba essere affatto. Con gli stessi presupposti filosofici si può essere un buon e un cattivo uditor della Parola. Una filosofia non diventa 'pericolosa' per il teologo perché è filosofia oppure perché è questa o quella filosofia. Lo diventa ... se egli non si ricorda della *relatività* di questo fattore che condiziona anche l'ascolto della Parola» (CDE, pp. 524 ss.).

di ricerca del lavoro teologico» e dunque di far cadere su tutta la questione un «*sachliches Verdammungsurteil*».<sup>23</sup> L'esito fu in effetti tale: una volta constatata la diversità della strada intrapresa e riportata senza incertezze la posizione bultmanniana a quella del neoprotестantesimo,<sup>24</sup> Barth considerò non soltanto poco proficua la continuazione del dialogo, ma anche dannosa: si sarebbe rischiato di dare l'impressione che si trattasse di una semplice differenza di «prospettive» all'interno di una discussione accademica, e non, come Barth riteneva, del destino della chiesa evangelica. Con l'inizio degli anni Trenta, il confronto subì dunque un brusco arresto di cui Barth, riferendosi alla linea della rivista «*Theologische Rundschau*» di cui Bultmann fu co-fondatore, esplicitò i motivi in una lettera a quest'ultimo:

«Io chiamo ciò una nuova forma del vecchio neoprotестantesimo, dal quale mi divide non soltanto un'altra teologia, ma, così come dal cattolicesimo, un'altra fede, o se lo volessimo dire rimanendo nei limiti dell'umanità, un altro sentimento vitale (*Lebensgefühl*) ... Io posso solo ripetere che Lei con la Sua consapevole connessione (*Anschluß*) ad Heidegger (non perché è Heidegger, ma perché è un filosofo che come tale non ha niente da dire alla teologia e nella teologia) ha fatto ciò che come teologo evangelico non si dovrebbe assolutamente fare. E se Lei dovesse domandare: perché no? allora non potrei risponderLe con alcun argomento, ma forse soltanto con la recitazione del Credo. E ciò sicuramente non sarebbe compatibile con l'apertura e con il carattere di ricerca tipiche della teologia di Marburg. Dunque, a che fine provocare un tale conflitto?».<sup>25</sup>

## 2. *Le radici del dibattito sulla «Entmythologisierung»*

Nonostante il confronto diretto con Bultmann sia venuto meno durante gli anni Trenta, l'avvento, nei primi anni Quaranta, della discussione sulla demitizzazione, non colse Barth impreparato. La rinuncia ad intraprendere un'adeguata chiarificazione del rapporto

---

<sup>23</sup> Cfr. *BFW* 2, p. 121.

<sup>24</sup> Per Barth, peraltro, questa constatazione aveva anche un valore retroattivo, come egli stesso dichiarò a Bultmann: «Può darsi che quello che intendo per 'parola di Dio' non abbia mai costituito, in questi termini, il Suo obiettivo e che Lei sia giunto alla sua posizione attuale partendo da Herrmann e da Otto in maniera molto più lineare di quanto a volte mi è potuto sembrare, per cui, alla fine, sarebbe stato come se le nostre navi si fossero incrociate soltanto di notte» (*BFW* 2, p. 102).

<sup>25</sup> *BFW* 2, p. 127.

fra dogmatica e concettualità filosofica, non gli impedì infatti di cogliere con puntualità le conseguenze che la posizione di Bultmann comportava sul piano teologico e di affrontare il problema che essa poneva. Per dare conto di questo aspetto, possiamo prima riferirci sinteticamente alla posizione acquisita negli anni Trenta, per poi considerare le osservazioni sul rapporto fra storia e mito contenute nel primo tomo della dottrina della creazione del 1945.

Una prima impostazione del problema la troviamo nel § 8 dei *Prolegomeni*, dove Barth discute della radice della dottrina trinitaria<sup>26</sup> e nell'appendice alle lezioni sul *Credo*, risalenti al 1935.<sup>27</sup> Il punto di partenza è rappresentato dall'identità, testimoniata dalla Scrittura, che sussiste nella rivelazione fra l'essere di Dio e la sua azione e che definisce la rivelazione come una storia fra Dio e determinati uomini. La Scrittura, infatti, riferisce sulla rivelazione attraverso il racconto di una storia o di una serie di storie, al punto che lo stesso concetto di rivelazione risulta definibile come evento storico (*geschichtliches Ereignis*). Tuttavia, poiché Dio rivelandosi assume una forma mondana in cui permane il suo nascondimento, l'evento di cui l'uomo si trova ad aver parte non potrà essere qualificato come storico (*historisch*) nel senso di accertabile in modo neutrale, poiché un osservatore che ha compreso una serie di eventi come eventi della rivelazione ha appunto cessato di essere neutrale. Per quanto dunque la storicità della rivelazione sia concepibile come concreta relazione di Dio con gli uomini e cioè come un evento che ha un preciso carattere spazio-temporale, essa, proprio a motivo della sua particolarità e contingenza, non può entrare nel quadro di un concetto generale di storia che permetta a suo riguardo un «giudizio storico» neutrale. Infatti,

«la sedicente 'assenza di presupposti' (*Voraussetzungslosigkeit*), di cui una certa gnosi non manca di vantarsi, significa soltanto che qui viene fatto valere un *altro* presupposto, il quale concretamente significa che qui *non* si fa i conti con la rivelazione di Dio e che è possibile, di fronte a ciò che la Scrittura ci indica, rimanere *neutrali* così come è possibile di fronte ad altre cose. Questa neutralità, questo non curarsi della rivelazione di Dio, dunque questa 'assenza di presupposti', è esattamente un presupposto come gli altri».<sup>28</sup>

---

<sup>26</sup> Cfr. *KD* I/1, pp. 320-352.

<sup>27</sup> Cfr. *C*, pp. 149-173.

<sup>28</sup> *C*, p. 153.

L'elemento storico delle narrazioni bibliche possiede nondimeno un'oggettiva importanza in quanto la Scrittura è anzitutto un documento umano avente valore di «testimonianza». Proprio questo aspetto, che indubbiamente, afferma Barth, è stato meglio compreso anche grazie al contributo della scienza storica moderna, non consente di eliminare ciò che nei racconti biblici è frutto della partecipazione del narratore al fine di stabilire ciò che è 'veramente' accaduto. Un simile modo di procedere sarebbe infatti estraneo ad un'esegesi teologica, in quanto verrebbe ad applicare all'oggetto del racconto le categorie della relazione e dell'analogia storica,<sup>29</sup> in base alle quali si distingue fra racconti storici attendibili e non. Si tratta, in effetti, del metodo che ha reso possibile la definizione di quei racconti biblici la cui comprensione storica risulta problematica in termini di saga e di leggenda, oppure di mito.

Su questo punto è tuttavia necessario secondo Barth distinguere accuratamente: il giudizio secondo cui una storia biblica è parzialmente o totalmente comprensibile come saga o leggenda non intacca ancora la sostanza della testimonianza biblica. Con questa designazione si può indicare che l'evento in questione non s'inserisce in un concetto generale di storia e dunque valutare che la partecipazione del narratore alla storia raccontata ha la funzione di sottolineare la contingenza di quell'evento, che appunto capita all'uomo senza che egli ne sia creatore.<sup>30</sup> Le cose stanno diversamente con la categoria di mito: il mito consiste infatti, secondo Barth, in una rappresentazione atemporale e astorica di alcune strutture fondamentali dell'esistenza umana in rapporto al mondo o alla divinità. Pur potendo assumere una forma narrativa, il mito è propriamente il risultato di una speculazione compiuta autonomamente dall'uomo, la cui forma autentica è concettuale: «Il mito è la forma preliminare alla speculazione, e la speculazione è l'essenza resasi manifesta del mito».<sup>31</sup> L'oggetto del mito non è dunque la rivelazione, ma la possibilità astratta dell'uomo a

---

<sup>29</sup> È probabile che Barth in questo punto (cfr. C, p. 161) si riferisca polemicamente alla soluzione di E. TROELTSCH nel saggio *Über historische und dogmatische Methode in der Theologie* (1898), in *Gesammelte Schriften*, II, Aalen 1962<sup>2</sup>, pp. 729-753; trad. it. in «Filosofia e Teologia», V (1991), pp. 95-115.

<sup>30</sup> Di qui il valore ermeneutico dell'antropomorfismo biblico che secondo Barth è prova del «realismo» degli avvenimenti narrati e non di un'affabulazione mitologica. La vicinanza di questa tesi di Barth a quelle di E. Auerbach è stata richiamata da G. LINDBECK, *Barth and Textuality*, in «Theology Today», XLIII (1986), pp. 361-376.

<sup>31</sup> *KD* VI/1, p. 346.

impadronirsi immaginativamente o razionalmente delle sue origini e delle sue relazioni con il cosmo, dichiarando questa possibilità come alla sua portata. Non stupisce a questo riguardo, osserva Barth,

«che un'epoca come quella che con l'illuminismo (idealismo e romanticismo inclusi) culmina nella cosiddetta età moderna, la quale pensa, sente e agisce miticamente in un così alto grado, debba cercare – e trovare – il mito anche nella Bibbia». <sup>32</sup>

La comprensione della Scrittura in termini mitologici viene quindi a negare la storicità particolare dei racconti biblici, riportandone il contenuto a quello intemporale della speculazione. Questa è d'altronde l'istanza che secondo Barth ha guidato anche la filosofia della religione dell'illuminismo nella distinzione fra il contenuto eterno della verità cristiana e il suo «veicolo» storico, dove l'evento storico diventa semplice esponente di un concetto generale di accadere.

L'utilizzazione della categoria di mito a proposito dei racconti biblici dà in effetti luogo ad una precisa conseguenza ermeneutica: poiché il racconto biblico non è che un mezzo per veicolare una verità di ordine generale, la corrispondente forma narrativa storica esige di essere superata concettualmente. Si spiega così la progressiva perdita di significatività di alcune parti della Scrittura, ovvero il fatto che determinati racconti, come quello della resurrezione di Cristo o della sua nascita virginale, non vengono più compresi come segni di un accadimento divino. <sup>33</sup>

Nella sezione che analizza il rapporto tra creazione e storia nel primo tomo della dottrina della creazione, <sup>34</sup> Barth torna su questo problema in termini più precisi: stabilito che la creazione è la forma originaria del patto fra Dio e uomo e che il fine della creazione è l'alleanza definitiva in Cristo di Dio con l'uomo, si dovrà affermare che essa non è una verità intemporale, ma un'azione di Dio che appartiene alla storia. Ciò comporta, dal

---

<sup>32</sup> KD I/1, p. 347.

<sup>33</sup> Nelle lezioni sul *Credo* così Barth rispondeva su questo punto ai suoi interlocutori: «Spero che voi non ricordiate della mia lezione soltanto *il fatto* che mi sono posto di fronte al problema in modo positivistico, ma anche *come* e in quale rapporto l'ho fatto (*res* e *signum*!). Io sono arrivato a tener ferma la nascita verginale, perché nel Nuovo Testamento è fatta valere al modo di un segnale (*Signal*) che è sembrato assai importante alla chiesa antica al punto di inserirlo nel Credo» (C, p. 154).

<sup>34</sup> Cfr. KD III/1, pp. 44-103.

punto di vista esegetico, due conseguenze: la prima è che si devono considerare le narrazioni della creazione presenti in *Gen* 1 e 2 come storie reali e non come spiegazioni fisiche o metafisiche del mondo. La seconda è che tali storie non possono essere separate da ciò viene in seguito raccontato, con la conseguenza che «il *commentario* decisivo delle storie bibliche della creazione è il restante Antico Testamento». <sup>35</sup> Il primo elemento è stato ignorato secondo Barth dalla teologia antica che ha rivolto la sua attenzione al significato metafisico di quelle storie, il secondo dalla teologia moderna che ha ricercato nella storia delle religioni la chiave per interpretarle. Evitando questi due estremi, ci si troverà tuttavia di fronte al problema di come la creazione, che sta in relazione diretta con l'eternità di Dio e dunque è un evento di cui gli uomini non possono avere conoscenza storica, possa divenire oggetto di narrazione.

La risposta di Barth, come abbiamo in parte visto, fa leva sulla distinzione tra *historisch* e *geschichtlich*: <sup>36</sup> la creazione, in quanto racconto di una storia che non si lascia vedere e concepire, non è qualificabile come *historische Geschichte*. Per definire come *historisch* un evento è infatti necessario che, oggettivamente, esso stia in relazione con altri eventi della storia creaturale e, soggettivamente, che lo si possa rappresentare nella relazione a questi; la storia della creazione, sotto questo punto di vista, non potrà essere che *unhistorisch* o *praehistorisch*, poiché quel tipo di relazione non esiste. Nella storia successiva della rivelazione (per esempio nella resurrezione di Cristo) l'elemento storico potrà infatti divenire oscuro, ma non fino al punto da escludere, come nel caso della storia della creazione, una qualche relazione e similitudine con la storia creaturale.

Ora, secondo Barth, è proprio la riduzione messa in atto dall'uomo occidentale moderno del *geschichtlich* all'*historisch*, a generare l'impressione che le rappresentazioni immaginative della Scrittura siano invenzioni arbitrarie. Per salvaguardare la storia della creazione nel suo carattere di *Geschichte*, Barth introduce quindi la nozione di *saga* (*Sage*) e quella affine di *leggenda* (*Legende*), di cui egli, in questo contesto, offre la seguente definizione:

---

<sup>35</sup> KD III/1, p. 69.

<sup>36</sup> Qui, e in seguito, lasciamo nell'originale la distinzione fra questi termini, nel senso evidenziato precedentemente, evitando di renderla attraverso improbabili calchi in italiano.



«Comprendo per il seguito come *saga* un'immagine abbozzata in modo divinatorio-poetico di una realtà storica (*Geschichtswircklichkeit*) che è preistorica (*praehistorisch*), unica e circoscritta spazio-temporalmente. Leggenda e aneddoto sono da considerare come sottospecie della *saga*: la *legenda* come la rappresentazione a mo' di *saga* di una singola personalità concreta, l'*aneddoto* come l'illuminazione improvvisa o di una tale personalità singola o anche di una singola situazione concreta».<sup>37</sup>

Con i concetti di *saga* e *legenda*<sup>38</sup> Barth introduce una problematizzazione dell'elemento storico della Bibbia che prende le distanze dalla consuetudine teologica di ritenere che nella Bibbia tutto sia *historisch*; questa consuetudine ignora infatti che nella maggior parte dei racconti biblici si ha una fusione fra *saga* e *Historie*, mentre soltanto di rado queste due componenti si trovano allo stato puro. Il racconto della creazione è appunto una «*saga pura*»,<sup>39</sup> ovvero una visione (*Schau*) del divenire storico (*geschichtlich*) che precede la *Historie*, divenire che, a partire dal divenuto di cui la *Historie* è lo sviluppo, si lascia indovinare ed esprimere poeticamente. La *saga* della creazione ha a che fare perciò con gli eventi costitutivi della storia, con il tempo storico delle origini, e possiede un'autenticità che è verificabile a partire dalla sua concordanza, nel suo contenuto e carattere, con la restante testimonianza biblica.

Su questa base la *saga* risulta distinta dal mito. Come si è già osservato, secondo Barth la definizione ordinaria del mito come «storia degli dèi» è ingannevole; 'oggetto' e 'contenuto' del mito sono infatti i principi essenziali che descrivono la realtà e i rapporti del cosmo naturale e spirituale non legati a tempi e luoghi determinati. Per comprendere il mito bisogna quindi prescindere dall'apparente verità storica per cogliere quella eterna che esso raffigura, poiché l'essenza del mito, anche là dove arriva ad assumere una forma dualistica o trialistica, rimane monistica. Esso

---

<sup>37</sup> *KD III/1*, p. 88.

<sup>38</sup> Barth afferma di non ricavare tali definizioni dalla storia delle religioni o all'etnologia, a causa della grande oscillazione con la quale termini come *saga*, *legenda*, *mito* e *fiaba* vengono usati da quelle discipline. Di seguito, riferendosi allo scritto di W. Vischer, *Das Christuszeugnis des Alten Testaments*, del 1934, Barth vi rimanda per confrontare, approvandole anche se con prudenza, le citazioni di J.G. Hamann, J.J. Bachofen, e N. Berdjaev sulla funzione della *saga* (cfr. *KD III/1*, p. 91). Questo rimando, per quanto piuttosto occasionale, potrebbe indicare la linea filosofica affine alla posizione che Barth, in piena autonomia, sviluppa.

<sup>39</sup> *KD III/1*, p. 89.

conosce soltanto la realtà dell'uomo e del cosmo e comprende Dio o gli dèi come fattori personificati dell'economia di un'unica realtà. Pertanto, anche se fosse possibile riconoscere nei racconti della creazione l'utilizzo di materiali mitologici precedenti (quelli del mito babilonese) si dovrebbe parlare, secondo Barth, di un mito storicizzato, ovvero di un racconto che non è più un mito, ma è appunto una saga che con quest'ultimo intrattiene soltanto una relazione «critico-polemica». <sup>40</sup> Ciò che i racconti biblici offrono è infatti una «cosmogonia», cioè una descrizione del divenire del mondo attraverso la parola di Dio e la sua opera che esclude da essa un fondamento del mondo presupposto in quell'atto; essi invece non offrono in nessun modo una «teogonia», poiché non sottopongono la visione del divenire del mondo alla rappresentazione della nascita anteriore o contemporanea della divinità.

Ciò che la saga esprime è pertanto la realtà dell'autorivelazione di Dio; quest'ultima possiede infatti un aspetto «storico» (*historisch*) quando i suoi testimoni osservano, pensano e parlano *historisch*; possiede un aspetto «metafisico» o «etico», in cui i suoi testimoni riflettono e meditano su alcuni principi generali; possiede un aspetto «personale», in cui la forma della testimonianza diventa lirica; possiede un aspetto *posthistorisch*, i cui testimoni sono i profeti; e infine possiede un aspetto *praehistorisch*, la cui forma espressiva è appunto la saga, cioè la divinazione e la poesia. Queste diverse possibilità espressive appartengono tutte in modo legittimo alla facoltà conoscitiva dell'uomo, la quale non si esaurisce soltanto nella capacità di percepire e di comprendere, ma include

«in modo legittimo anche la *fantasia*. Un uomo che fosse realmente privo di fantasia sarebbe invalido in un senso molto peggiore di uno a cui manca una gamba!». <sup>41</sup>

Una volta assodata la legittimità di un esercizio disciplinato della facoltà immaginativa umana (che cioè non si esplica in rappresentazioni arbitrarie, ma si mostra in continuità con l'oggetto

---

<sup>40</sup> Questa distinzione di Barth sembra essere avallata anche da W. PANNENBERG, *Christentum und Mythos. Späthorizonte des Mythos in biblischer und christlicher Überlieferung*, Gütersloh 1972; trad. it. *Cristianesimo e mito*, Brescia 1973: «Mentre nel mito si tratta di un evento primordiale e fondante, nella saga si tratta di un avvenimento storico che si distingue per la sua eccezionalità e cui manca, appunto, quell'universalità del mito che poggia sulla sua funzione fondante» (p. 16).

<sup>41</sup> *KD III/1*, p. 99.

degli altri racconti biblici), il problema più generale a cui veniamo rimandati è secondo Barth quello dell'unione fra contenuto e forma narrativa nella testimonianza della rivelazione. La condizionatezza storica, culturale e linguistica che riscontriamo in tutte le forme narrative della Scrittura non è di per sé invalidante il contenuto; al contrario, il compito dell'interpretazione è proprio quello di rendere visibile, per mezzo di tale condizionatezza, la realtà dell'autorivelazione storica di Dio testimoniata dagli scrittori biblici. Sotto questo punto di vista, la testimonianza dell'oggetto biblico potrebbe divenire più chiara e importante proprio là dove più evidenti sono i suoi limiti espressivi; l'adeguata considerazione della forma narrativa non s'impone dunque per un

«rispetto magico verso la lettera, che come tale è una lettera come le altre, ma per il rispetto verso l'oggetto che non ha rifiutato di risvegliare proprio questi testimoni umani nella loro condizionatezza e di servirsi proprio di questa lettera ...». <sup>42</sup>

Con queste e simili indicazioni Barth viene quindi a suggerire una soluzione ermeneutica che intende sottrarsi all'alternativa fra letteralismo ed espressivismo. <sup>43</sup> Egli rifiuta cioè sia di instaurare una relazione univoca fra la lettera del testo e il suo contenuto che conclude verso una forma della certezza assoluta e neutrale rispetto al secondo, sia di dissociare equivocamente lettera e contenuto assimilando la forma espressiva alla descrizione di uno stato interiore e non all'esperienza cognitiva di una «realtà». Il valore testimoniale dei racconti biblici è per questo correttamente

<sup>42</sup> KD III/1, p. 103. Per un resoconto della posizione di Barth qui analizzata e per una sua discussione talora anche molto critica, cfr. J.F. KONRAD, *Abbild und Ziel der Schöpfung. Untersuchungen zur Exegese von Genesis 1 und 2 in Barths Kirchlicher Dogmatik*, Tübingen 1962; D.F. FORD, *Barth's Interpretation of the Bible*, in W. SYKES (ed), *Karl Barth. Studies of his Theological Method*, Oxford 1979, pp. 55-87, particolarmente pp. 67 ss.; cfr. pure C.A. BAXTER, *The Nature and Place of Scripture in the Church Dogmatics*, in J. THOMPSON (ed), *Theology beyond Christendom. Essay on the Centenary of the Birth of Karl Barth*, Allison Park 1986, pp. 33-62. Sulla funzione ermeneutica della saga alcune indicazioni sono presenti in H. ZWANGER, 'Kritischer müßten mir die Historisch-kritischen sein'. *Hinter Barth zurück?*, in «Evangelische Theologie», XLIII (1983), pp. 370-379, mentre una pregevole presentazione della dottrina della creazione barthiana è offerta da F. FERRARIO, *Per una teologia evangelica della creazione. La lezione di Karl Barth*, in «Protestantesimo», XLVII (1992), pp. 258-284, dove soprattutto in nota si esaminano alcune questioni connesse all'ermeneutica barthiana.

<sup>43</sup> Cfr. G. HUNSINGER, *Jenseits von Literalität und Expressivität. Karl Barths hermeneutischer Realismus*, in «Evangelische Theologie», XLVII (1987), pp. 151-165 e G. HUNSINGER, *How to read Karl Barth. The Shape of his Theology*, Oxford 1991 pp. 43-49.

inteso quando li si considera come segno:<sup>44</sup> il segno, infatti, è la categoria intratestuale che dal punto di vista semantico corrisponde all'analogia. I racconti biblici sono cioè segni di una «realtà» che rimane inconcepibile, ma che pure viene, per loro tramite, adeguatamente riferita. La figura della certezza che per mezzo di essi è possibile acquistare non è dunque né assoluta né relativa: è appunto quella della fede. Che Dio si sia rivelato, che l'auto-rivelazione di Dio sia testimoniata dalla Scrittura e che questa testimonianza sia nel suo complesso credibile, sono dunque i tre presupposti ermeneutici che guidano secondo Barth un'esegesi autenticamente teologica.

Su questa base, si comprende come egli avesse preso posizione contro il progetto bultmanniano della demitizzazione già in una fase precedente allo scritto del 1952 e precisamente in due luoghi della *Dogmatik*. Il primo, contenuto nel tomo sull'antropologia,<sup>45</sup> riguarda l'interpretazione della storia e del tempo pasquali: di fronte alla posizione di Bultmann che interpreta l'evento pasquale come il sorgere della fede nel Risorto, negandone la natura di accadimento spaziale e temporale, Barth sottolinea che la fede nel Risorto è il frutto dell'apparizione storica (*geschichtliche Erscheinung*) di Questi e che proprio l'apparizione, e non la fede, è propriamente l'evento pasquale. L'affermazione «Gesù è risorto», va dunque considerata in senso realistico e l'apparizione ai discepoli va intesa come un «incontro» dove ad essi viene rivelata la gloria della Parola incarnata.<sup>46</sup> Se così non fosse, la fede non avrebbe alcun referente oggettivo e nessuna causa esteriore determinante.

---

<sup>44</sup> Nel corso di dogmatica del 1946 svolto a Bonn e pubblicato con il titolo *Dogmatik in Grundriss*, Zürich 1947; trad. it. *Dogmatica in sintesi*, Roma 1969, Barth, indicando la concomitanza del mistero dell'incarnazione con quello del Natale, afferma: «Qui, accanto all'enunciazione ontica, ne viene posta una di indole noetica. Se nell'incarnazione abbiamo a che fare con la *cosa* in sé, qui invece abbiamo a che fare con il *segno*. Non è lecito confondere i due aspetti. Quanto riguarda il Natale è vero per sé in sé, ma si *mostra* e si *svela* appunto nel *prodigio* del Natale. Ora però sarebbe falso dedurre da ciò che si tratti 'soltanto' d'un segno e che, per conseguenza, si possa sorvolare sul mistero. Vorrei mettere in guardia di fronte a questa conseguenza. Ben raramente nella vita è possibile separare la forma dal suo contenuto» (pp. 112-113; p. 148).

<sup>45</sup> Cfr. *KD III/2*, pp. 531-537; questa sezione venne in seguito pubblicata nel secondo volume della raccolta *Kerygma und Mythos*, Hamburg 1952, pp. 102-109, come contributo specifico al dibattito sulla demitizzazione.

<sup>46</sup> In opposizione alla comprensione bultmanniana della resurrezione Barth aveva affermato in *Die christliche Lehre nach dem Heidelberger Katechismus*, Zürich 1948: «Die legitime Reihenfolge in dieser Sache ist folgende: *Ostergeschichte* – *Osterbotschaft* (Sage!) – *Osterglaube* als konträre Erfahrung des Kreuzeserlebnisses» (p. 70).

Questo elemento generale di dissenso con Bultmann è articolato da Barth in diversi punti: a) l'affermazione che la validità di una proposizione teologica consiste nel permettere la comprensione dell'esistenza umana, è condivisibile a patto di aver chiaro che l'evento in cui si manifesta l'azione di Dio è anche natura e cosmo e non può quindi essere soffocato in una «strettoia antropologica»; b) la determinazione spazio-temporale non rende questo evento un *historisches Faktum* indagabile con i mezzi e i metodi della scienza storica moderna: per quanto sia presente un residuo elemento *historisch*, la sua storicità possiede la stessa natura particolare dell'evento della creazione; c) all'obiezione che, con la mancanza di un'accertabilità storica, l'evento pasquale assume il volto di un mitologumeno che richiede un *sacrificium intellectus*, si deve rispondere che esso non è stato immediatamente credibile nemmeno ai discepoli, avendo piuttosto il carattere di un annuncio che richiede un riconoscimento libero e gioioso; d) la considerazione della presenza di un *Weltbild* moderno condizionante il nostro assenso o meno nei confronti del *kérygma*, non è di per sé motivo valido per rifiutare quello, considerato come mitologico, del Nuovo Testamento. Infatti, afferma in conclusione Barth,

«non abbiamo bisogno di appigliarci a quell'immagine mitologica del mondo, ma non bisogna nemmeno disconoscere che essa contiene elementi di cui la comunità cristiana originaria, avendo da testimoniare Gesù Cristo, ha fatto uso in modo consapevole e a buon diritto; mentre tali elementi, in quella che noi riteniamo di conoscere come la nostra moderna immagine del mondo, sono spariti o si sono tirati indietro a torto, cosicché abbiamo tutti i motivi, in certi contesti, di parlare in modo 'mitologico' con buona coscienza, perché altrimenti, se volessimo 'demitizzarci' troppo a fondo, non potremmo più testimoniare proprio Gesù Cristo».<sup>47</sup>

Il secondo testo riguarda la sezione introduttiva all'angeleologia, intitolata *Grenzen der Angeleologie*.<sup>48</sup> Il tema dell'angeleologia è infatti esemplare dal punto di vista ermeneutico, poiché risulta stretto, come nota Barth, fra due opposte interpretazioni: quella aperta e ingenua della «mitologia anche troppo interessante degli antichi» e quella prudente e critica della «'demitizzazione' anche troppo non-interessante della maggior parte dei moderni».<sup>49</sup> Il fatto

<sup>47</sup> KD III/2, p. 536.

<sup>48</sup> Cfr. KD III/3, pp. 426-486, risalente al 1950.

<sup>49</sup> KD III/3, p. 426.

che gli angeli siano figure marginali (*Randgestalten*) del messaggio biblico, rende dunque l'interpretazione della loro natura e funzione particolarmente difficile, poiché approssima ad un terreno che confina con uno estraneo alla dogmatica, e tuttavia proprio per questo assai stimolante: trattare dell'angeologia significa infatti manifestare la volontà di confrontarsi (*auseinandersetzen*) con la Scrittura e di riflettere su ciò che per mezzo della cosa stessa ci è dato di comprendere (*verstehen*) e spiegare (*erklären*). Si tratta perciò, anche in questo caso, di esplicitare la relazione fra *pístis* e *gnôsis*, che non si esaurisce semplicemente nell'accertare e descrivere il fatto contenuto nella Scrittura, ma si realizza, partendo da quest'ultimo, nell'

«andare verso la cosa designata attraverso la testimonianza biblica e ciò fino all'esaurimento della sua conoscibilità e dunque della nostra possibilità a conoscerla, per sapere quello che diciamo quando parliamo di questa cosa e dunque quando, senza tacerla o negarla o ignorarla, vogliamo in un modo o nell'altro parlarne». <sup>50</sup>

All'origine di questo movimento sta quindi la disponibilità ad entrare in relazione con la Scrittura e, nella fattispecie, con l'intuizione e il concetto di angelo che essa ci presenta; i difetti dell'angeologia nella storia della teologia occidentale sono infatti per Barth imputabili all'abbandono della «forma *originale* dell'oggetto» <sup>51</sup> in favore di modelli interpretativi che tentano di «tradurre» quella forma in una che sia più comprensibile e comunicabile. In questo modo, tuttavia, il fondamento dell'*intelligere* viene reperito esternamente al *credere* dando luogo ad un'ermeneutica dove «si guarda, è vero, alla Bibbia, ma per non guardarvi invano si cerca un filo conduttore *ermeneutico*». <sup>52</sup> Non deve quindi sorprendere che questa forma di «strabismo» ermeneutico che cerca di guardare contemporaneamente alla Scrittura e al *Weltbild* contemporaneo, finisca per non essere più in grado di vedere il contenuto dei racconti biblici. Un'incapacità di vedere che porta, nel caso specifico, a quell'«angeologia dell'alzata di spalle» (*Angeologie des Achselzuckens*) nella quale, di fatto, si rinuncia tanto a chiedere quanto a rispondere, tanto a *credere* quanto ad *intelligere*.

<sup>50</sup> KD III/3, p. 431.

<sup>51</sup> KD III/3, p. 439.

<sup>52</sup> KD III/3, p. 467.

### 3. *Un tentativo di comprendere Bultmann*

La crescente discussione nei primi anni Cinquanta intorno al problema della demitizzazione costrinse Barth, seppur malvolentieri, a intervenire in essa. Il corso che egli tenne sulla teologia di Bultmann durante il semestre invernale del 1951/52<sup>53</sup> fornì il materiale per lo scritto *Rudolf Bultmann. Ein Versuch, ihn zu verstehen*<sup>54</sup> che non è, come talora si ritiene, un *pamphlet* contro Bultmann, ma piuttosto un tentativo di comprensione dell'istanza fondamentale del suo pensiero, alla luce della scoperta comune della Bibbia realizzata negli anni Venti e delle differenze manifestatesi in seguito.

Non è dunque un caso se Barth, all'inizio dello scritto, enunci i caratteri fondamentali dell'interpretazione neotestamentaria di Bultmann sui quali concorda e che avevano ispirato il movimento della «teologia dialettica».

Essi sono: a) la comprensione del Nuovo Testamento come messaggio, come *kérygma* (termine che Barth afferma ripetutamente di usare malvolentieri) e dunque come annuncio che è rivolto all'uditore; tale comprensione esclude che la testimonianza scritturistica possa essere intesa come un resoconto neutrale di informazioni storiche o di dottrine speculative; b) il contenuto dell'annuncio, che è riferito ad eventi particolari, storicamente e geograficamente situati, s'indirizza agli uomini di tutti i tempi e luoghi, richiedendo una partecipazione in cui l'uomo che comprende la parola si autocomprende; c) incarnato in una determinata forma storica, l'annuncio assume un linguaggio e una concettualità che appartengono all'epoca in cui il testo è stato scritto; il compito della comprensione e dell'interpretazione è quello di conoscere a fondo quella particolare modalità linguistica e concettuale in cui è espresso per poterlo tradurre in una forma attuale e realmente comprensibile:

«È muovendo da là – afferma Barth – che, tanto lui quanto noi, abbiamo potuto vedere nella nozione di *kérygma* (spesso e volentieri gravata da Bultmann di polemicità contro la storia delle religioni) qualcosa di simile ad un denominatore comune di tutte le nostre ricerche; è muovendo di là,

---

<sup>53</sup> Cfr. E. BUSCH, *K. Barth. Biografia*, p. 349.

<sup>54</sup> Cfr. K. BARTH, *Rudolf Bultmann. Ein Versuch, ihn zu verstehen*, Zürich 1952; trad. it. in *Capire Bultmann. Una testimonianza ecumenica*, Torino 1971, pp. 137-196.

infine, che abbiamo potuto credere di comprenderlo e d'esserne compresi, nell'intento di arrivare a meglio ascoltare e meglio trasmettere il messaggio neotestamentario». <sup>55</sup>

Ciò che tuttavia, secondo Barth, in questa visione comune costituiva già al tempo un elemento caratteristico di Bultmann, è l'attenzione, divenuta col passare degli anni esclusiva, verso il problema della «traduzione» che non sottende soltanto lo sforzo di attualizzazione comunicativa del messaggio, ma l'esigenza del confronto critico tra il messaggio biblico e la cultura della modernità. Questa intenzione di fondo offre, in effetti, la chiave interpretativa del pensiero bultmanniano, il quale si pone il medesimo obiettivo di tutta la teologia protestante moderna e cioè l'armonizzazione del messaggio biblico con la visione del mondo che si è imposta a partire dall'illuminismo. Per questo motivo la teologia di Bultmann non può essere ingenuamente interpretata come un ritorno alla «teologia della Riforma», poiché in quest'ultima la preoccupazione per la «traduzione» del messaggio biblico non è affatto prioritaria.

Sulla base di questa ipotesi preliminare, è possibile per Barth individuare l'elemento centrale della teologia bultmanniana in una duplice determinazione dell'uomo: una vecchia determinazione dell'esistenza che viene superata attraverso il *kérygma* e una nuova alla quale l'uomo viene chiamato ancora per mezzo del *kérygma*. Le due determinazioni sono legate da ciò che produce il passaggio dalla prima alla seconda e che è l'atto salvifico di Dio di cui si fa conoscenza ed esperienza nella fede. La fasi di questo passaggio sono le seguenti: in un primo momento l'uomo prende coscienza di sé e della propria condizione di inautenticità o di peccato; in un secondo, grazie alla fede nel messaggio, diventa consapevole di essere sul punto di passare ad una condizione nuova e dunque di essere oggetto dell'atto salvifico di Dio. Questa doppia determinazione dell'esistenza umana appare a Barth poco pertinente: la condizione di inautenticità, identificata da Bultmann con l'erezione a fondamento dell'esistenza di un elemento visibile e disponibile, non è infatti identificabile con il peccato per come ne parla il Nuovo Testamento; ciò non solo perché il contrasto invisibile-visibile, indisponibile-disponibile non riveste in esso la centralità che Bultmann sembra attribuirgli, ma anche perché ciò che la

---

<sup>55</sup> *Ibidem*, pp. 9-10; p. 145.



Parola di Dio afferma sul peccato dell'uomo è al tempo stesso qualcosa di assolutamente positivo e dunque di radicalmente diverso da tutte le accuse che l'uomo può autorivolversi. L'assunzione preconcepita di una nozione di peccato che ignora il lato positivo del messaggio, porta Bultmann a concepire la fede come fiducia riposta nell'invisibile, nell'ignoto, nel non-disponibile e cioè in definitiva ad identificare la salvezza con l'apertura ad un'esistenza escatologica. In questo contesto ci si deve però chiedere se la nozione di «demondanizzazione» sia in grado di esprimere realmente ciò che il Nuovo Testamento afferma sulla vita dell'uomo nuovo e se l'esistenza escatologica sia realmente comprensibile come riconoscimento della grazia divina. Infatti, osserva Barth, nel momento in cui si vuole parlare dell'opera salvifica di Dio soltanto a partire dallo specchio dell'esistenza cristiana, non è sicuro che si sia realmente detto qualcosa sull'opera salvifica di Dio in sé.

Con questo problema si entra nel terreno per Barth più scabroso della teologia bultmanniana e cioè in quello del rapporto fra cristologia e soteriologia. L'evento del Cristo è infatti il momento in cui il passaggio dalla vecchia alla nuova determinazione dell'esistenza da possibilità diventa realtà, da annuncio si fa storia. Qui è indubbia l'identificazione di quel passaggio con l'evento del Cristo ed è indubbia la storicità di quel passaggio: ciò che rimane dubbio è invece la natura della relazione che lega l'evento del Cristo al *kérygma*:

«Il *kérygma* si limita a basarsi sulla storia di Gesù, improntando ad essa quelle che sono le caratteristiche della sua propria storicità, per trovare tuttavia i suoi contenuti non in Gesù, bensì in se stesso, in quanto annuncio di quel passaggio, e poi nell'obbedienza della fede che esso medesimo richiede?».<sup>56</sup>

Una simile domanda, come si è detto, non intende problematizzare l'unità esistente fra cristologia e soteriologia, ma invitare a considerare questa unità come differenziata in se stessa e cioè come unità in cui la cristologia viene prima e la soteriologia dopo. La scansione di questi due momenti ha per Barth un valore ermeneutico decisivo: se la cristologia, ovvero la figura del Cristo, la sua storia, la sua morte e la sua resurrezione vengono visti come

---

<sup>56</sup> *Ibidem*, p. 17; p. 154.

contenuto e sostanza del Nuovo Testamento è evidente che non si può semplicemente confondere annunziatore e annunziato, ricacciando la storia del Cristo «nella singolare oscurità d'un semplice 'punto di partenza' (*Woher*) di quel passaggio, senza alcuna determinazione precisa ...». <sup>57</sup> Ma se così non è, la «storicità» dell'evento Cristo di cui Bultmann parla è realmente la «storia» del Cristo? E come è possibile non considerare, in ultimo, la figura del Cristo come oscura e marginale là dove essa non acquista significato se non nella misura in cui entra nel *kérygma*, e cioè nella misura in cui viene testimoniata?

Ponendo queste domande, come si è detto, Barth non intende negare in Bultmann l'unità tra cristologia e soteriologia, fra l'evento del Cristo e il *kérygma*: che l'evento del Cristo abbia significato e importanza per noi è un dato indiscutibile, ma la sua significazione non è tale perché congiunta al *kérygma* e non è valida solo se vista all'interno dell'ubbidienza di fede:

«Io ritengo piuttosto – nota Barth – di vederlo descritto e significato, nel Nuovo Testamento, come un evento che ha in se stesso il suo significato (*in sich bedeutsames Ereignis*) e la sua portata, ed è in quanto tale e in funzione di questo, che può farsi anche latore di significato nel *kérygma* e per la fede degli ascoltatori di quest'ultimo». <sup>58</sup>

La significatività «in sé» dell'evento del Cristo altro non indica che la possibilità di scorgere nel Nuovo Testamento «un tracciato, dei colori, una persona e la sua opera, una parola chiara in se stessa» <sup>59</sup> che illuminano l'azione salvifica di Dio. Questo è, secondo Barth, il punto critico dell'intera argomentazione di Bultmann; se, a dispetto dell'enfasi posta sulla comprensione, la morte e la resurrezione di Cristo possono essere affermati soltanto nel *kérygma* e nella fede e dunque sono in sé eventi del tutto incomprensibili, la conoscenza che di essi si ha, a rigore, non proviene da quegli eventi. Se la morte di Cristo non è comprensibile altro che come giudizio radicale nei confronti dell'esistenza inautentica e la resurrezione come evento escatologico della salvezza, allora, nonostante l'affermata storicità di quegli eventi, essi sono soltanto principi esplicativi di una realtà che è conosciuta indipendentemente da loro.

---

<sup>57</sup> *Ibidem*, p. 18; p. 155.

<sup>58</sup> *Ibidem*, p. 20; p. 157.

<sup>59</sup> *Ibidem*, p. 21; p. 158.

È soltanto sulla base di questo assunto, che il progetto della demitizzazione diventa intelligibile. Esso è infatti attuato da Bultmann secondo una duplice esigenza: la prima, interna al Nuovo Testamento, intende riscoprire la portata esistenziale degli asserti neotestamentari attraverso la liberazione da una forma espressiva non vincolante del loro contenuto; la seconda, rivolta all'esterno, intende realizzare la loro comunicazione nel mondo moderno, cioè in quel mondo dove il *Weltbild* mitico è oramai tramontato. Attraverso la demitizzazione si rende così conto, nel medesimo tempo, sia della paradossalità del messaggio, perché se ne evita un'interpretazione oggettivante, sia della sua comprensibilità, perché si mostra che esso non richiede un *sacrificium intellectus*, ma corrisponde all'autocomprensione dell'uomo contemporaneo.

Le osservazioni critiche di Barth, in prima battuta, convergono sulla nozione bultmanniana di mito, per la quale esso consisterebbe nell'oggettivazione del divino in umano, ovvero nella materializzazione dell'al di là in al di qua. Una simile definizione di mito è strettamente legata alla comprensione bultmanniana del divino come ciò che è indisponibile: il mito, infatti, affermando il divino come potenza posta a fondamento della realtà del mondo e dell'uomo, lo rende grandezza neutrale. Come già abbiamo visto, tuttavia, Barth considera erronea l'applicazione del concetto di mito ai racconti biblici e la sua utilizzazione in questo senso da parte di Bultmann è piuttosto ritenuta funzionale alla problematizzazione del concetto di realtà dell'evento salvifico. L'affinità strutturale che Bultmann individua tra messaggio neotestamentario e mito è cioè rivolta ad un'interpretazione esistenziale degli asserti del primo che ha il fine di enucleare l'autocomprensione umana o cristiano-umana che si riceve da essi. L'assunzione del concetto di mito in ordine a questa finalità si rivela però arbitraria: essa infatti non è dedotta dal testo biblico, ma derivata da un preciso presupposto filosofico, l'esistenzialismo del primo Heidegger, per il quale ogni processo di comprensione presuppone una comprensione anteriore che a sua volta è una particolare autocomprensione dell'uomo. La sottomissione della comprensione del Nuovo Testamento ad una struttura anticipatoria del comprendere presuppone, in altri termini, da parte dell'interprete il riconoscimento di un'antropologia ben strutturata dalla quale derivare i criteri ermeneutici.

La critica barthiana a Bultmann su questo punto non riguarda dunque l'estenuazione della singolarità dell'evento di Cristo in una

teoria generale dell'esistenza (poiché l'affermazione che l'evento del Cristo è opera di Dio non è deducibile da alcuna precomprensione filosofica), né il legame privilegiato con la filosofia heideggeriana (sebbene sia contestabile considerarla l'espressione più rappresentativa dell'autocomprensione dell'uomo occidentale moderno), ma la dipendenza assoluta dell'interpretazione teologica da quest'ultima.<sup>60</sup> In siffatta dipendenza Barth vede il segno della resa di fronte alla possibilità, realizzata per mezzo dell'imposizione di un canone estraneo all'ermeneutica biblica, che il testo si apra alla comprensione in modo autonomo. L'opzione per un metodo, anteriore all'autoesplicazione del testo, che si applichi universalmente e che renda possibile la comprensione presuppone infatti che il testo non abbia la capacità di 'illuminarsi' di fronte agli occhi del lettore. La comprensione realizzata per mezzo di un metodo preso come chiave esclusiva di accesso al testo, viene però così a contrapporsi, secondo Barth, all'illuminazione per mezzo dello Spirito, che non va intesa come un'istanza inverificabile e arbitraria, ma esattamente come la problematizzazione ultima della nostra capacità di comprendere.

Per quanto la dipendenza dalla filosofia heideggeriana determini negativamente la comprensione biblica di Bultmann, essa rimane nondimeno, come Barth osserva in conclusione, un elemento secondario rispetto a quello della persistente eredità luterana. Gli elementi che provano quest'ultima sono infatti evidenti e facilmente enumerabili: a) il privilegio accordato all'analisi del legame antropologico tra legge, peccato e grazia; b) la considerazione delle epistole paoline come una sorta di canone del canone; c) l'inesistività conoscitiva dei «misteri» della rivelazione; d) la

---

<sup>60</sup> Barth qui non prende posizione contro un'interpretazione dell'esistenza umana come incessantemente tesa alla ricerca di Dio (che in Bultmann si coniuga con la filosofia esistenziale del progetto e della decisione), ma contro il valore normativo che l'indeterminatezza di una simile precomprensione assume nel processo ermeneutico. Su questo punto la critica di Barth a Bultmann richiama per certi versi quella espressa da Gadamer (cfr. H.G. GADAMER, *Wahrheit und Methode*, Tübingen 1960; trad. it. *Verità e metodo*, Milano 1983<sup>2</sup>, pp. 384 ss.). Secondo l'esempio di Gadamer infatti, tanto un ebreo quanto un marxista che interpretano la Scrittura sono «toccati» dal problema di Dio, l'uno positivamente, l'altro negativamente, ma in base a ciò arriveranno a conclusioni ermeneutiche assai diverse da quelle del teologo cristiano: «In tal modo, il presupposto di esser toccati dal problema di Dio implica già in realtà la pretesa di sapere qualcosa sul vero Dio e la sua rivelazione. Persino il significato della mancanza di fede si definisce solo in base a quel che significa la fede che così viene richiesta. La precomprensione esistenziale di cui Bultmann parla può essere soltanto essa stessa qualcosa di cristiano» (*ibidem*, p. 385).

tendenza accentuata a riportare la cristologia alla soteriologia; e) la separazione fra la «carne» e la «gloria» del Cristo, importata dalla *theologia crucis*. Questi elementi sono appunto secondo Barth quelli che hanno favorito la semplificazione e l'antropologizzazione del messaggio cristiano nella storia del pensiero protestante moderno, in figure tra loro molto diverse come A. Tholuck e A. Ritschl, S. Kierkegaard e W. Herrmann. Per questo motivo, una presa di distanza dal progetto bultmanniano comporta una corrispondente presa di distanza tanto dalle sue fonti prossime di ispirazione che da quelle remote. Si capisce così l'ammonizione conclusiva di Barth secondo la quale «chi colpisce Bultmann, stia ben attento a non cogliere per caso anche Lutero, che in 'certo qual modo', è presente in lui».<sup>61</sup>

Prima di articolare il senso di questa ammonizione, è utile considerare la replica di Bultmann a questo scritto di Barth, contenuta in una lunga missiva dove sono riprese analiticamente le questioni lì sollevate.<sup>62</sup> Il primo punto su cui Bultmann richiama l'attenzione è quello della necessità da parte del teologo di tematizzare la relazione che lo lega alla filosofia: la teologia ha bisogno infatti di chiarire con quale concetto di realtà essa operi nell'interpretazione e un tale chiarimento non può che essere offerto dalla filosofia, in specie da quella filosofia che ha saputo nuovamente porre in termini radicali la domanda ontologica. Il problema della «traduzione» del *kérygma* è in effetti una conseguenza di ciò e deriva dalla necessità di sgravare il *kérygma* da un *Weltbild* che non è più accettabile per l'uomo moderno. Questi, infatti, nonostante si trovi ancora all'interno del *Weltbild* oggettivante proprio della scienza moderna, avverte il bisogno di fuoriuscire da esso per assumere radicalmente su di sé la storicità dell'essere. In questo senso il problema della «traduzione» è intimamente connesso a quello della comprensione; infatti, comprendere il contenuto storico del messaggio nella storia individuale significa già tradurlo nel linguaggio e nella concettualità dell'interprete.

Ora, secondo Bultmann, la mancanza principale della teologia moderna consiste proprio nel non essere entrata in confronto con l'autocomprensione dell'uomo moderno, e, al seguito del *Weltbild* scientifico, nell'aver considerato l'agire di Dio nel Nuovo Testa-

---

<sup>61</sup> K. BARTH, *Rudolf Bultmann*, p. 48; p. 189.

<sup>62</sup> Cfr. *BFW* 2, pp. 168-190.

mento in forma oggettivante, cioè mitologica. Il fine dell'interpretazione esistenziale è allora quello di scardinare l'alleanza tra una comprensione mitologica nel Nuovo Testamento e un'interpretazione in senso oggettivante dell'esistenza umana. In questa maniera essa non tace lo scandalo della Parola, ma ne fa risaltare al massimo la portata, in quanto il «nuovo» che la Parola annunzia agli uomini è che ogni decisione, per mezzo della quale egli cerca di assicurarsi, è peccato. Proprio per favorire il «giusto» scandalo è dunque necessario demitizzare l'evento del Cristo, cioè rinunciare alla sua presunta significazione oggettiva. Afferma Bultmann:

«Vedo bene che nel Nuovo Testamento la croce di Cristo è descritta anche come un evento significativo *in sé*, che *in seguito* può divenire significativo anche per la fede. Ma non posso accettare di seguire questa possibile successione di pensieri in senso mitologico perché io non posso più capire qualcosa che è 'significante in sé' (*in sich bedeutsam*), ma posso concepire la significanza solo come qualcosa che sta in un rapporto di relazione (*Relationsbeziehung*). Di nuovo devo dire: al fondo, non mi sento colpito da un'argomentazione che fa semplicemente giocare contro di me asserzioni del Nuovo Testamento. La questione è sempre quella del modo in cui le si interpreta».<sup>63</sup>

La mancata problematizzazione del problema ontologico costituisce quindi, a giudizio di Bultmann, il più grave difetto dell'ermeneutica barthiana;<sup>64</sup> infatti, evitando di porre la questione su come si possa realizzare l'autodischiusura del testo all'interno di una concezione del mondo che non è più mitologica, Barth finisce per ignorare la natura storica della comprensione e così, in virtù di un generico richiamo alla buona volontà dell'interpretazione,<sup>65</sup> per riproporre il criterio dell'assenza di presupposti. Ciò che Barth non coglie è dunque il fatto che la precomprensione non è scelta arbitrariamente dall'interprete e perciò non è un'ipotesi di lavoro gettata a forza sul testo, ma l'interrogazione rivolta ad esso a

<sup>63</sup> BFW 2, p. 177.

<sup>64</sup> Questo sarà d'altronde anche il rimprovero che seguiranno molti interpreti di Bultmann. Cfr. per es., A. MALET, *Mythos et logos. La pensée de Rudolf Bultmann*, Genève 1971, p. 353: «La seule manière de défendre Bultmann est sans doute d'attaquer Barth, en montrant que sa critique repose sur des présupposés philosophiques, exactement sur une ontologie de l'objet». Per una ricostruzione complessiva del problema ontologico in Barth, W. HÄRLE, *Sein und Gnade. Die Ontologie in Karl Barths Kirchliche Dogmatik*, Berlin 1975. Per Bultmann cfr. F. DONADIO, *Critica del mito e ragione teologica*, Napoli 1983.

<sup>65</sup> «La buona volontà la presuppongo naturalmente anch'io; ma il problema sta nell'«ascoltare»» (BFW 2, p. 180).

partire dalla condizione storica in cui l'interprete si trova; la stessa strutturazione filosofica della precomprensione non costituisce affatto, sotto questo punto di vista, una sottomissione della teologia alla filosofia:

«Se la teologia impara dalla filosofia esistenzialistica come esplicitare concettualmente l'esistenza, allora non vedo come questa dipendenza debba fare violenza alla teologia. Al contrario, la filosofia esistenzialista ha imparato per parte sua dalla teologia oppure dal Nuovo Testamento a guardare al fenomeno dell'esistenza, come si evince dal significato che Paolo, Agostino, Lutero e Kierkegaard hanno avuto per Heidegger e Jaspers (e già prima per il conte Yorck)». <sup>66</sup>

La precomprensione non è dunque un'invenzione di Heidegger, ma un fenomeno messo in luce da Heidegger e che non può essere ignorato dalla teologia perché non si tratta della scoperta di una qualche grandezza filosofica, ma della natura storica di ogni comprendere. L'accontentarsi di rilevare acriticamente le «briciole di filosofia» contenute nella teologia, come fa Barth, significa perciò abdicare alla chiarificazione scientifica della domanda rivolta al testo. L'analisi esistenziale, per contro, non opera una diminuzione o un annientamento dell'estraneità del contenuto del testo, ma permette la chiarificazione del modo corretto di concepire la parola di Dio. Quest'ultima può certamente mostrarsi «soltanto nell'evento del comprendere credente», <sup>67</sup> e dunque come qualcosa di estraneo e che contraddice alle nostre possibilità di comprensione, ma

«tale chiarificazione – aggiunge Bultmann – deve aver luogo in modo da non intendere 'estraneo' in un senso triviale e da non fraintendere 'ciò che contraddice alla mia capacità di comprensione' nel senso del puro assurdo». <sup>68</sup>

La mancata chiarificazione da parte di Barth del significato della relazione vitale dell'interprete al testo ha quindi l'effetto di isolare le affermazioni teologiche dalla comprensione dell'esistenza umana e conseguentemente di ridurle all'assurdo. In questa maniera, e cioè lasciando «indiscusso il concetto di realtà», <sup>69</sup> Barth

---

<sup>66</sup> BFW 2, p. 184.

<sup>67</sup> BFW 2, p. 186.

<sup>68</sup> BFW 2, p. 187.

<sup>69</sup> BFW 2, p. 183. Sarà in effetti questo il punto su cui anche l'ermeneutica post-bultmanniana farà convergere le obiezioni critiche a Barth, cfr. E. FUCHS, *Hermeneutik*, Tübingen 1954; trad. it. *Ermeneutica*, Milano 1974, p. 71.

fa venir meno il problema stesso dell'interpretazione.<sup>70</sup> Questa circostanziata replica di Bultmann non impressionò Barth. Nella sua risposta alla lettera di Bultmann,<sup>71</sup> egli si limita infatti a ribadire che l'applicazione generalizzata di un metodo esegetico tratto dalla filosofia finisce più per complicare che per favorire l'interpretazione biblica. Anche in questa sede Barth afferma che la propria diffidenza non è rivolta all'analisi esistenziale in quanto tale, ma all'idea della validità assoluta di un metodo tratto dalla filosofia:

«Io – afferma Barth – non sono affatto un nemico della filosofia come tale, ma – dopo che da giovane sono stato kantiano fin sopra le orecchie, dopo che in seguito ci ho provato con il romanticismo di Schleiermacher, e dopo che, più tardi (con lo studio della teologia del XIX secolo), ho avuto chiara l'impressione ... della naturalezza folgorante con la quale si è ritenuto di aver sentito da Hegel la prima e ultima parola riguardo a tutto il problema del 'comprendere' – sono diventato assai prudente verso qualsiasi pretesa di assolutezza da parte della filosofia, della dottrina della conoscenza e del metodo».<sup>72</sup>

La prudenza raccomandata da Barth, riguarda dunque la possibile tentazione di voler risolvere il problema della comprensione mediante una chiarificazione concettuale esaustiva del contenuto delle proposizioni bibliche. In questo senso, la possibilità di lasciare alla Bibbia la libertà di autoesplicazione anche in quelle parti di cui è problematica la comprensione risulta per Barth di fondamentale importanza anche se questo dovesse comportare, come egli afferma, l'utilizzo di una «ungeklärte Begrifflichkeit».<sup>73</sup> L'interesse alla permanenza di una «mitologia» biblica è infatti dato proprio «dal fatto che essa 'oggettiva' le affermazioni neotestamentarie in modo da non poterle ignorare».<sup>74</sup> Il carattere palesemente insoddisfacente

---

<sup>70</sup> Bultmann aveva già rivolto questa critica a Barth in conclusione del saggio *Das Problem der Hermeneutik*, del 1950, dove, interrogandosi sulla natura dei concetti di realtà e di evento utilizzati da Barth a proposito della resurrezione di Cristo, aveva domandato polemicamente: «In che cosa si distingue una fede del genere da un'accettazione cieca, che comporta un *sacrificium intellectus*?»; R. BULTMANN, *Il problema dell'ermeneutica*, in *Credere e comprendere*, p. 587.

<sup>71</sup> Cfr. BFW 2, pp. 191-198.

<sup>72</sup> BFW 2, p. 193.

<sup>73</sup> Così Barth nel *Vorwort* a KD IV/1.

<sup>74</sup> BFW 2, p. 195. Spunti attuali di riflessione sul confronto tra Barth e Bultmann sono presenti in H. STOEVESEN, *Basel-Marburg: ein (un)erledigter Konflikt?*, in B. JASPERS, *Bibel und Mythos*, Göttingen 1991, pp. 91-113; W. SCHMITHALS (ed), *Existenz und Sein. Karl Barth und die Marburger Theologie*, Tübingen 1989.



di questa replica non deve tuttavia far pensare che Barth non abbia considerato nelle sue molte implicazioni il problema postogli di fronte da Bultmann.<sup>75</sup> Per questo occorre esplicitare i motivi del dissenso barthiano non soltanto nel suo versante polemico ma anche in quello positivo, tematizzando alcuni nodi teoretici che sottostanno ad esso. Partiremo dall'interpretazione barthiana di Schleiermacher, per chiarire, in successione, la questione dell'antropologia, del rapporto tra filosofia e teologia e della fede.

#### 4. *L'interpretazione di Schleiermacher come chiave di comprensione del pensiero di Bultmann*

Si è visto come Barth, scorrendo nell'opera di Bultmann l'obiettivo prevalente di un confronto tra il messaggio cristiano

---

<sup>75</sup> Problema che ovviamente comprende anche quello posto dalla cosiddetta «nuova ermeneutica» di fronte alla quale Barth ha semmai accentuato la critica (cfr. *G I*, p. 402, dove Ebeling è definito uno «Hyper-Schleiermacher» o *G II*, pp. 86 ss. dove Barth confessa di trovare del tutto oscuro il pensiero di Fuchs), talora non risparmiando anche del sarcasmo. Si può naturalmente attribuire un simile atteggiamento ad un'ostinata chiusura da parte di Barth nei confronti delle istanze della «nuova ermeneutica» (ritenuta come l'ennesimo episodio di una deplorabile *Mixophilosophicotheologia*, cfr. K. BARTH, *Einführung in die evangelische Theologie*, Zürich 1962, p. 7; trad. it. *Introduzione alla teologia evangelica*, Milano 1990, p. 53), ma è chiaro che egli con questo rifiuto generalizzato ha inteso sbarrare la strada a tentativi più o meno espliciti di trovare una via media fra lui e Bultmann, ribadendo così l'inconciliabilità fra le due posizioni. Unica eccezione è rappresentata dal tentativo di E. Jüngel verso il quale Barth ha avuto sempre un atteggiamento di stima e di considerazione, pur riscontrando anche in *Gottes Sein ist im Werden*, i tratti ambigui di un tentativo di mediazione con la teologia di Fuchs (cfr. *G II*, pp. 86 ss.). Peraltro, il rifiuto a trecentosessanta gradi delle nuove tendenze della teologia protestante (Pannenberg e Moltmann compresi, nei confronti dei quali e direttamente, come emerge dall'epistolario degli ultimi anni, Barth esprime giudizi piuttosto duri) e la condizione di oggettiva solitudine teologica della quale egli venne a trovarsi, lasciano spazio a un'altra considerazione che riguarda il rapporto di Barth con il cattolicesimo. Questo rapporto che, com'è noto, con l'avvento della stagione conciliare si è intensificato e approfondito, ha una sua motivazione intrinseca che va oltre la contingenza storica. Il fatto che nel cattolicesimo attuale, secondo l'espressione preferita di Barth, si «muovesse qualcosa», si riferisce, come emerge da numerose testimonianze, a quell'ermeneutica «oggettiva» in grado di tornare alle fonti del vangelo che, appunto, Barth vedeva presente nella teologia cattolica conciliare e non invece, come egli esclamò con rammarico in un colloquio del 1964, nella teologia evangelica: «Se penso a ciò che nella teologia evangelica oggi domina la discussione, questa eterna chiacchiera sull'ermeneutica, sul Gesù storico e sull'evento linguistico!» (*G II*, pp. 17-18). Si capirà, sotto questo punto di vista, come l'accusa di criptocattolicesimo che aveva colpito Barth fin dai suoi esordi dogmatici si ripresenti in quella posteriore di «neoortodossia». Cfr. H. BOUILLARD, *Karl Barth et le catholicisme*, in H. BOUILLARD, *Vérité du christianisme*, Paris 1989, pp. 101-116.

e la visione del mondo moderna, stabilisca una chiara affinità di essa con il pensiero di Schleiermacher. È possibile mettere in luce il senso di quest'affinità considerando l'interpretazione di Schleiermacher contenuta in *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert*, sicuramente lo scritto barthiano più esplicativo sul teologo romantico.<sup>76</sup>

Com'è noto, il tratto fondamentale della teologia schleiermacheriana è secondo Barth di tipo apologetico: l'apologetica è infatti il tentativo di dimostrare che, in una determinata epoca, i principi della filosofia, dell'arte, della scienza, ecc. non escludono le affermazioni teologiche fondate sulla rivelazione e sulla fede. Questo tentativo ruota intorno all'idea guida che fra religione e scienza non possa esistere una diastasi, essendo la religione una disposizione originaria, universale e necessaria dell'uomo, e dunque un valore vitale che sussiste accanto alla scienza e all'arte e che, con loro, promuove la vittoria dello spirito sulla natura. Ciò comporta che il teologo debba in certa misura mettere tra parentesi la propria posizione di fronte al cristianesimo, il giudizio sull'assolutezza e la verità della rivelazione cristiana, interpretando queste ultime attraverso le categorie proprie degli interlocutori che si è scelto. Schleiermacher è dunque un'apologeta sia quando, nella prima fase del suo pensiero, si presenta come «virtuoso della religione», sia quando, nella seconda fase, costruisce la propria dottrina della fede con l'intenzione di includere la teologia in un sistema della scienza mediante l'elaborazione di una teologia filosofica.

In entrambi i casi, dunque, Schleiermacher muove da una definizione concettuale del cristianesimo che permette di dedurne l'essenza, per quanto un simile procedimento non segua secondo Barth le orme della filosofia romantica: la teologia, infatti, non viene dedotta dall'idea del sapere umano e perciò non assume né la forma di una teologia speculativa (come in Schelling), né quella di una filosofia della religione (come in Hegel). Essa muove piuttosto da una presentazione della fede centrata sulla conoscenza del sentimento umano, ovvero dell'autocoscienza immediata della

---

<sup>76</sup> Il *Nachwort* del 1968 all'antologia schleiermacheriana del Bolli, (così come l'intervista di T. Tice a Barth del 1960, cfr. la trad. it. in «Filosofia e Teologia», III [1989], pp. 177-193) pur precisando il senso del confronto con Schleiermacher e stemperando i toni polemici della prima ora, non revoca alcuna delle prese di posizione oggettive a suo riguardo.

sua correlazione a Dio. La religione come necessaria manifestazione della vita spirituale umana è dunque oggetto di una conoscenza speculativa all'interno della quale vengono elaborati i criteri per determinare l'essenza della religione cristiana che, in virtù della suprema unità di intuizione e sentimento che essa presenta, viene a rappresentare il modello più puro e alto della fede.

L'eredità romantica della teologia schleiermacheriana è visibile piuttosto nella necessità della mediazione fra esperienza vitale e storia in nome della quale ricondurre alla sintesi le opposizioni più nette. La definizione della religione come «sentimento di assoluta dipendenza» è appunto in grado di operare la sintesi tra finito e infinito, per quanto se ne possa parlare solo in un senso ben circoscritto: infatti, a differenza di Hegel, dove i termini opposti sono mediati in un terzo superiore, in Schleiermacher la religione è descritta come il momento dell'unità di intuizione e di sentimento, dove l'intuizione è il lato recettivo, e il sentimento, il lato spontaneo nel quale l'uomo diviene partecipe dell'infinito. Il superamento dell'antitesi, ovvero il centro fra i due, rappresenta dunque l'essenza della religione che nel suo polo soggettivo viene a coincidere con l'autocoscienza devota. Questo risultato porta tuttavia ad una conseguenza particolare: se la certezza di Dio assume la forma del sentimento, le affermazioni della fede cristiana risultano manifestazioni dell'autocoscienza devota proposte in forma discorsiva e perciò necessariamente derivate rispetto all'elemento originario che è inesprimibile. La verità in senso rigorosamente intellettuale appartiene pertanto solo alla filosofia, mentre la verità in senso ultimo e decisivo appartiene all'inesprimibile, oppure, in maniera comunque inadeguata, all'esprimibile poeticamente o musicalmente.<sup>77</sup> Le stesse affermazioni teologiche devono dunque essere intese come affermazioni del sentimento religioso sopra se stesso; in caso contrario,

«esse *perderebbero* in rigore teologico nella misura in cui, come affermazioni su un sapere o un agire umano, si riferissero agli oggetti del sapere e dell'agire umano. Proprio in quanto entrano nell'ambito dell'oggettivo e

---

<sup>77</sup> Questo aspetto, com'è noto, era già stato messo in rilievo da Barth dal saggio del 1925 sul *Weihnachtsfeier* di Schleiermacher; cfr. VKA 4, pp. 458-489; trad. it. in appendice a F.D.E. SCHLEIERMACHER, *La festa di Natale. Un dialogo*, Brescia 1994, pp. 163-198: «... la parola ... sta di fronte all'autentico miracolo schleiermacheriano del Natale in maniera ostile, nociva, in ogni caso nell'incapacità di rendergli giustizia» (p. 487; p. 196).

pertanto dell'esprimibile, secondo Schleiermacher vengono per così dire *potenziate* in modo inadeguato, mentre perdono il terreno sicuro, il centro quale pacifica, inesprimibile verità». <sup>78</sup>

Questa osservazione indirizza verso il nodo critico centrale dell'interpretazione barthiana di Schleiermacher concernente il polo oggettivo della rivelazione: una volta stabilito che l'oggetto della teologia è fondamentalmente l'autocoscienza devota che considera e descrive se stessa, non si può ancora affermare che in Schleiermacher la rivelazione sia completamente assorbita nell'autocoscienza. Quest'ultima, infatti, in quanto luogo dell'unità di intuizione e sentimento, lascia l'elemento oggettivo in relativa libertà da sé; è questo, appunto, che rende la teologia di Schleiermacher, nell'intenzione e nei risultati, una teologia della mediazione e non un'insolente teologia dell'identità. Tuttavia, il rapporto fra polo oggettivo e polo soggettivo risulta capovolto da Schleiermacher rispetto all'ordine presente nella teologia della Riforma. In quest'ultima, infatti, la relazione fra i due poli sussiste all'interno del contesto trinitario che costringe la teologia a pensare dapprima l'agire di Dio verso l'uomo e quindi l'agire dell'uomo verso Dio. I due momenti sono uniti, perché una semplice dottrina dell'agire di Dio rispetto all'uomo sarebbe metafisica e una semplice dottrina dell'uomo rispetto a Dio sarebbe mistica, in modo tale però che il polo soggettivo non sia semplicemente mediato con quello oggettivo, ma stia all'interno di questo come elemento differenziato. <sup>79</sup> Su

---

<sup>78</sup> PT, p. 385; p. 33.

<sup>79</sup> Questo elemento della critica barthiana presenta una certa affinità concettuale con la filosofia hegeliana e si incontra, peraltro, con la preferenza accordata da Barth ad un'interpretazione della trinità che mette in forte rilievo la soggettività divina (testimoniata, com'è noto, anche dall'utilizzo del termine *Seinsweise* per designare le «persone» della trinità). In effetti, nella prospettiva barthiana, la differenza tra Hegel e Schleiermacher può essere considerata dal punto di vista trinitario come derivata da una minore – e al limite, in Hegel, nulla – o maggiore – e al limite, in Schleiermacher, assoluta – differenziazione tra le «persone» della trinità. Barth anche in questo caso vorrebbe evitare i due estremi e comunque sembra ritenere più pericoloso il secondo. Infatti, un'assoluta differenziazione dello Spirito dalla Parola sarebbe sicuramente in grado di giustificare una teologia dell'esperienza (da cui derivare la condizione di possibilità dell'universale accessibilità al dato cristiano) e dunque di lasciare aperto il corso della storia universale, ma minaccerebbe senza rimedio la singolarità della rivelazione in Cristo e dunque l'unicità della riconciliazione cristiana fra Dio e uomo. Che nel contrapporsi a questo possibile esito della teologia schleiermacheriana, Barth non sia incorso nel rischio opposto rimane certamente questione aperta. Di questo avviso è W. PANNENBERG, *Die Subjektivität Gottes und die Trinitätslehre. Ein Beitrag zur Beziehung zwischen Karl Barth und der Philosophie Hegels*, in W. PANNENBERG, *Grundfragen systematischer Theologie. Gesammelte Aufsätze*, II, Göttingen 1980,

questa base è possibile elaborare tanto una teologia della Parola, quanto una teologia dello Spirito dove la fede è considerata come opera dello Spirito nell'uomo.

Questa, e cioè l'elaborazione di una teologia dello Spirito che interpreti la fede come azione umana, è secondo Barth la possibilità mancata da Schleiermacher: l'intenzione apologetica di concepire dal punto di vista antropologico la teologia, avrebbe infatti potuto essere assolta su questo terreno se il principio della mediazione non avesse, anche in questo caso, agito in profondità:

«Troviamo operante questo principio già nel fatto che Schleiermacher presenta come tema della teologia intesa in senso antropologico non già, ad es., l'effusione dello Spirito santo – come sarebbe stato in sé possibile – bensì la coscienza devota come tale. La fede intesa così, non come rivelazione di Dio, ma come esperienza vitale dell'uomo permetteva, anzi esigeva che anche il secondo momento oggettivo fosse inteso *in modo corrispondente*, vale a dire non sotto il presupposto di una rigorosa contrapposizione al primo, non come correlato del concetto inteso trinitariamente dello Spirito santo, bensì come correlato dell'esperienza vitale dell'uomo. Era nella linea di Lessing e di Kant che Schleiermacher facesse seguire, al suo primo momento come *psicologico*, il secondo come quello *storico*».<sup>80</sup>

L'interpretazione riduttiva della dottrina ortodossa della divinità del *Lógos* e dello Spirito come dimensione storica correlata a quella psicologica, permette dunque a Schleiermacher di mediare il polo soggettivo con quello oggettivo, ma a rischio di ridurre quest'ultimo a puro elemento storico, a veicolo temporale di una verità intemporale. L'elemento storico, infatti, soltanto apparentemente è primario: che l'autocoscienza devota sia cristiana significa certamente che essa è in relazione a Cristo e che in questa maniera le viene comunicato ciò che in forma originaria e perfetta è presente in Cristo, ma ciò non scioglie l'ambiguità per la quale Cristo sembra essere ridotto a simbolo della condizione del cristiano che è cosciente della grazia divina e dunque, dal punto di vista storico, ad archetipo dell'unità fra divinità e umanità che ha il suo effettivo accadere nell'autocoscienza umana. La distinzione e la relativa

---

pp. 96-111, che rileva criticamente la dipendenza da Hegel: «Hat Barth doch ebenfalls die Trinität aus dem Subjektsein Gottes abgeleitet, als Entfaltung der darin enthaltenen Bestimmungen. Dabei ist es unvermeidlich, Gott logisch schon 'vor' seiner trinitarischen Differenzierung als Subjekt zu denken, wenn jene Differenzierung als Produkt seiner Tätigkeit gedacht werden soll» (p. 107).

<sup>80</sup> PT, p. 392; p. 41.

sovraordinazione di Cristo rispetto al cristiano è indubbiamente affermata da Schleiermacher (come lo è da Bultmann), ma nel momento in cui viene considerata la relazione fra i due elementi essa risulta di fatto relativizzata, poiché, in virtù dell'esigenza mediatrice, questi due elementi devono pur coincidere in un punto che non è qualificabile se non in senso mistico. Ma proprio questo elemento introduce secondo Barth una difficoltà insormontabile nel pensiero di Schleiermacher: infatti, la fede suggerisce la presenza di Dio soltanto nella misura in cui la dipendenza assoluta si realizza effettivamente e in questo senso,

«l'altro, il principio della nostra esistenza, di fronte al quale ci sentiamo assolutamente dipendenti è Dio. Ma 'di fronte al quale' propriamente non può dirsi, perché il sentimento, a differenza del conoscere e del fare, non ha propriamente *nessun* dirimpettaio (*Gegenüber*), *nessun* oggetto. Dio è dato come causa solo nel sentimento della sua *efficacia* in noi, non altrimenti. Se ci fosse dato altrimenti, in qualche modo oggettivato, allora si darebbe anche una controefficacia da parte nostra nei suoi confronti, e dunque libertà e dunque non dipendenza assoluta. Avremo allora a che fare non con Dio, ma con il mondo. Dunque Dio non ci è dato in forma oggettivata».<sup>81</sup>

Il criterio dell'inoggettivabilità di Dio fatto valere in rapporto alla cristologia dà luogo quindi a una duplice possibilità: o si dichiara anche l'inoggettivabilità del Cristo introducendolo nello stesso luogo dove si parla di Dio, e allora egli diventa l'elemento condeterminante il nostro sentimento, non come lo è Dio dal quale dipendiamo, ma appunto come il modello del nostro stato di cristiani a cui rinviamo; oppure se ne dichiara l'oggettività, e dunque la sua singolarità storica, ma allora egli viene ad appartenere al mondo e così perde la sua divinità; egli diventa così l'incommensurabile punto culminante della forza della divinità nell'umanità in grado di diventare promotore della forza di Dio negli altri, ma avente la sua origine pur sempre nella coscienza di Dio.

Il fatto che Schleiermacher si sia deciso per questa seconda possibilità solleva secondo Barth la sua teologia dal rischio di una cristologia puramente speculativa, ma avalla quello della rinuncia alla divinità di Cristo, ovvero alla sua comprensione come punto culminante della vita spirituale dell'umanità. Si capisce allora come, su questa base, sia impossibile distinguere chiaramente la religione naturale da quella storica; il fenomeno dell'autocoscienza

---

<sup>81</sup> PT, p. 395; p. 45.

devota, assimilabile a quello della rivelazione divina originaria, non è infatti altro che l'espressione generale di una rivelazione storica particolare da cui prende avvio ogni religione; l'assolutezza del cristianesimo non ha a che fare quindi con una diversità sul piano della verità rispetto alle altre religioni, ma solo su quello della forma storica. Se rivelazione storica significa sollecitazione del sentimento del singolo si può dire che tutte le religioni sono rivelate e dunque che tutte le religioni sono vere. Cristo viene così a rappresentare il principio di individuazione della religione cristiana come immagine primordiale, singolare e produttiva, ma un suo significato eterno connesso all'assolutezza della sua verità come rivelazione di Dio non può darsi; la domanda sulla verità metterebbe infatti in pericolo l'esito della mediazione e rischierebbe di mostrare che la fede, nel pensiero schleiermacheriano, è in procinto di inglobare la Parola.<sup>82</sup>

## 5. *La questione dell'antropologia*

Il compito dell'antropologia teologica<sup>83</sup> è secondo Barth quello di definire il carattere creaturale dell'uomo presupposto nella relazione con Dio, per come esso appare nella rivelazione di quest'ultimo testimoniata dalla Scrittura. Così intesa, l'antropologia teologica ha il fine di cogliere la verità dell'essere umano e non semplicemente un aspetto esteriore o parziale. Nell'eseguire questo compito, tuttavia, essa viene a confrontarsi con un tipo di riflessione che l'uomo ha da sempre svolto, in forme diverse, sul pro-

---

<sup>82</sup> Barth includerà espressamente il problema del rapporto tra fede ed antropologia, comune sia a Schleiermacher che a Bultmann (cfr. *BFW* 2, p. 197 e *NW*, p. 311; p. 265), sotto il capitolo di una «teologia del Terzo Articolo», cioè della pneumatologia. La prudenza con cui egli ha suggerito, pur scorgendone la necessità, lo sviluppo di questo tema (connesso a quello dell'integrazione tra la teologia e la cultura) è tuttavia nota. Per un'adeguata contestualizzazione di questo problema, cfr. P.J. ROSATO, *The Spirit as Lord. The Pneumatology of Karl Barth*, Edinburgh 1981, soprattutto pp. 3-22. Per una ricognizione analitica, in tutte le varie fasi della riflessione barthiana, del confronto con Schleiermacher, cfr. D. LÜTZ, *Homo viator. Karl Barths Ringen mit Schleiermacher*, Zürich 1988. Problematizzazioni critiche diverse sono presenti in T. MANFREDINI, *Il problema della religione. Barth e Schleiermacher*, Bologna 1984; G.M. PIZZUTI, *La determinazione dell'antiragione teologica barthiana*, in G.M. PIZZUTI, *Tra Kierkegaard e Barth: l'ombra di Nietzsche*, Venosa (PZ) 1986, pp. 215-301; J.L. LEUBA, *Schleiermacher selon Barth*, in J.L. LEUBA, *Études barthiennes*, pp. 47-70.

<sup>83</sup> Esposta nel secondo tomo della dottrina della creazione pubblicato nel 1948.

blema dell'essere e cioè con l'antropologia generale, una scienza fondamentale nel quadro della conoscenza non-teologica che ha rappresentato sovente, nella storia del pensiero umano, il criterio di tutte le altre conoscenze. La questione preliminare da affrontare è quindi, come Barth ammette, se sia necessario o meno, per fondare l'antropologia teologica, intendere quest'ultima come caso particolare dell'antropologia generale.

Per dare una risposta a questo problema è necessario distinguere due forme fondamentali dell'antropologia generale: la prima, designata come speculativa, consiste in un'autointuizione dell'uomo che viene affermata come principio assiomatico e che si articola in una concezione del mondo. La seconda, propria delle scienze esatte, consiste nel fare dell'uomo un oggetto di riflessione al pari di altri oggetti, nel considerarlo un fenomeno in continuo mutamento e nell'escludere per principio la trasformazione delle ipotesi di spiegazione in assiomi. Barth ritiene che a differenza della prima, l'antropologia delle scienze esatte non sia pregiudizialmente contrapposta a quella teologica: infatti, mentre l'antropologia speculativa tende ad assolutizzare le proprie affermazioni, la seconda può mantenersi al livello della spiegazione fenomenologica dell'essere umano, che è in sé valida, senza avere la pretesa di raggiungerne l'essenza. Questo atteggiamento è comunque insufficiente nella misura in cui non si assume la responsabilità di enunciare la verità dell'uomo. Per questo è necessario il passaggio all'antropologia teologica, la quale, come si è detto, non ha semplicemente come oggetto i «fenomeni dell'umano» e dunque non analizza le possibilità dell'uomo, ma intende definirne la «realtà».

Una simile definizione è tuttavia possibile, secondo Barth, soltanto a partire dalla cristologia e cioè a partire dal dato che scioglie l'apparente contraddittorietà dell'essere umano (il peccato); la funzione dell'antropologia teologica consiste infatti nel chiedere circa l'essenza (*Wesen*) creaturale dell'uomo nella quale, in forza della grazia rivelata da Dio e dunque concretamente dell'uomo Gesù, possiamo riconoscere un *continuum* che non è intaccato dal peccato. Il riferimento alla cristologia nella tematizzazione antropologica, permette dunque di volgere lo sguardo verso quegli elementi ben definiti dell'essere umano che il peccato non ha alterato nella loro struttura fondamentale. L'antropologia teologica aspira così al superamento della irriducibile pluralità delle teorie elaborate dall'antropologia filosofica e dalle scienze esatte:



«Tutte le teorie sull'uomo sono unilaterali, devono contraddire a certe altre teorie e lasciarsi a loro volta contraddire. Non c'è nessuna teoria dell'uomo che in ultimo sia indubitabile e certa. Al fondo c'è soltanto un domandare teoretico sull'uomo reale come, dal punto di vista pratico, c'è sempre soltanto l'aspirazione ad una umanità reale. La conclusione è sempre l'inquietudine e non certo l'inquietudine autentica, pura, aperta, ma quella che deriva da un'interpretazione che viene eseguita in modo violento, di una visione dell'uomo che si innalza a dogma e cioè un'inquietudine che viene smorzata attraverso una qualche scusa e giustificazione dell'esistenza contenuta in quel dogma, o ancora più semplicemente un'inquietudine che viene resa inoffensiva attraverso una cosciente rassegnazione o una mancanza di riflessione».<sup>84</sup>

L'antropologia teologica, per realizzare una comprensione dell'uomo in generale, deve dunque fissare il proprio sguardo sull'uomo Gesù nella convinzione che in lui la natura umana esista, sia conservata e divenga manifesta. Questo non comporta un'identificazione fra antropologia e cristologia, ma una considerazione della prima alla luce della seconda avente un carattere critico verso le astrazioni che attentano alla «realtà» dell'uomo e ne impediscono una considerazione oggettiva. La tematizzazione del legame tra antropologia e cristologia richiede quindi una presupposizione generale, il fatto che l'uomo sia compreso come un essere che ha una qualche relazione con Dio, e una serie di condizioni minimali: a) l'appartenenza dell'uomo a Dio attraverso Gesù Cristo; b) il fatto che l'uomo viva la propria storia in quella della rivelazione; c) il fatto che egli abbia la propria determinazione/destinazione (*Bestimmung*) non in se stesso, ma nel rendere onore a Dio; d) il fatto che la libertà umana consista nel disporsi sotto la signoria di Dio; e) il fatto che egli possa liberamente decidersi per Dio; f) il fatto che l'esistenza umana abbia il carattere di un servizio reso a Dio.

La mancata considerazione di questi elementi, come si è detto, non permette secondo Barth la conoscenza dell'uomo «reale», ma soltanto quella dello *Schattenmensch*, ovvero del «fenomeno» umano. L'analisi fenomenologica dell'essere umano costituisce certamente un momento rilevante dell'antropologia, ma non decisivo, visto che i fenomeni umani sono sempre «neutrali», «relativi», «ambigui» e possono essere affermati o negati soltanto in riferimento ad una presupposta «realtà» dell'uomo:

---

<sup>84</sup> KD III/2, p. 54.

«È certo che proprio il *valore* dei diversi fenomeni non è in se stesso un fenomeno, ma una questione del giudizio che non ha niente a che fare con l'osservazione dei fatti».<sup>85</sup>

Sulla base di questa osservazione si dovrà affermare che la pretesa delle scienze esatte di articolare l'antropologia soltanto a partire dalla particolarità dell'essere uomo rispetto agli altri esseri nel cosmo, individuando la differenza fra animale e uomo nella diversità di disposizioni, facoltà e possibilità, non coglie ancora la «realtà» dell'uomo, ma dà luogo soltanto ad una conoscenza relativa e limitata dell'essere umano. Lo stesso, tuttavia, si dovrà dire anche di quella riflessione antropologica che oltrepassa la sfera naturale: quando dalla percezione sensibile si passa al pensiero e si scopre la nozione di personalità dell'individuo in quanto soggetto del proprio agire, la visione etica dell'uomo che con ciò viene acquisita non è ancora in grado di esprimere altro che un rilievo fenomenico; la libertà dell'uomo che in essa viene affermata indica infatti soltanto una possibilità per la quale l'uomo si decide ogni volta in modo nuovo.<sup>86</sup>

Un effettivo avanzamento rispetto alla visione naturalistica ed etica dell'uomo viene compiuto invece nel momento in cui la comprensione dei fenomeni dell'umano solleva la domanda sull'esistenza umana. Qui, infatti, l'uomo non è più oggetto di questa o quella teoria, ma soggetto che, domandando sulla propria esistenza, si scopre gettato nell'esistenza stessa: l'uomo che è alla ricerca di se stesso, che cerca di dare risposta alla domanda sulla propria essenza, scopre di non poter trovare se stesso in nessuna risposta definitiva e in ciò misura l'autenticità della propria ricerca. In questo quadro la realtà dell'esistenza umana è individuata nella

---

<sup>85</sup> KD III/2, p. 104.

<sup>86</sup> Barth ritiene in questa sede il pensiero di Fichte – con riferimento allo scritto *Die Bestimmung des Menschen*, cfr. KD III/2, pp. 113-128 – esemplare per esprimere questa posizione e i suoi rischi. L'identificazione fichtiana dell'uomo reale con la libertà dell'agire è possibile secondo Barth grazie alla perdita di senso della realtà esteriore, che permette al soggetto l'estensione illimitata delle proprie potenzialità e la sua ricongiunzione con tutto ciò che esiste. Per quanto sia molto istruttiva la descrizione fichtiana del cammino che conduce all'affermazione della libertà umana, questa nozione appare dunque profondamente sospetta: infatti, il punto in cui la libertà avrebbe potuto essere fatta valere in senso autentico, e cioè nel rilievo della singolarità dell'uomo come essere volente e agente, è anche quello in cui essa si perde a causa dell'affermazione dell'identità con tutte le cose. Per questo secondo Barth l'antropologia fichtiana, non diversamente da quella naturalistica, cerca la realtà dell'uomo in ciò che appare, fallendo il compito di individuare l'autentica *Bestimmung* dell'uomo.

relazione ad un Altro che trascende l'essenza naturale ed etica dell'uomo e che, in quanto origine dell'essere, è inoggettivabile e si mostra soltanto nelle cosiddette «situazioni-limite»<sup>87</sup> in cui l'esistenza umana, diventando problematica (*fragwürdig*), rende questo Altro degno (*würdig*) di essere interrogato senza posa.

L'ambiguità intrinseca a questo modello di antropologia riguarda la fondazione del rapporto fra trascendenza ed esistenza umana: pur ammettendo che nelle situazioni-limite l'uomo scorga un rimando alla trascendenza, il movimento umano verso l'Altro è comunque considerabile come una possibilità propria dell'uomo in cui la trascendenza rimane in inestricabile relazione dialettica con l'esistenza, poiché se non lo fosse si dichiarerebbe come falsa oggettività. Ciò mostra tuttavia, secondo Barth, che la nozione di trascendenza presente in questo tipo di riflessione non è autentica. Per questo è possibile individuare nelle tesi dell'antropologia esistenziale la riflessione di un «filosofo religioso» (*religiöser Philosoph*)<sup>88</sup> che presenta una certa affinità con le tesi dell'antropologia cristiana, ma niente che possa legittimare un aggancio con quest'ultima. Gli stessi concetti di apertura (*Offenheit*) e storicità (*Geschichtlichkeit*) dell'esistenza umana non si dimostrano migliori di altri dove si limitano a descrivere i fenomeni dell'umano e dunque a presentare una comprensione «autonoma» dell'antropologia.<sup>89</sup>

---

<sup>87</sup> Barth si riferisce esplicitamente a Jaspers (in particolare all'opera *Philosophie*, cfr. *KD III/2*, p. 133), la cui riflessione viene in questa sede presa a modello dell'antropologia esistenziale.

<sup>88</sup> *KD III/2*, p. 137.

<sup>89</sup> Nello scritto, *Das christliche Verständnis der Offenbarung. Eine Vorlesung*, München 1948, Barth precisa che la rivelazione cristiana non possiede alcun equivalente filosofico poiché è operata in rapporto all'ente (*Seienden*), e cioè all'uomo e al cosmo, da un non-ente (*Nicht-Seienden*), e cioè dal Signore di tutto l'essere: «Possiamo percorrere in lungo e largo l'intera storia della filosofia da Talete a Martin Heidegger facendo sempre la stessa constatazione. Ciò che significa rivelazione nel senso cristiano del concetto, non ha spazio in nessuna ricerca e in nessuna capacità umana di conoscenza. E lo stesso vale di ciò che in una comprensione cristiana abbiamo chiamato Dio» (*ibidem*, p. 9). Su questo scritto si veda la valutazione critica di P. EICHER, *Offenbarung. Prinzip einer neuzeitlicher Theologie*, München 1977, pp. 165 ss., secondo il quale, a dispetto della rivendicata originalità del concetto cristiano di rivelazione, Barth deriverebbe quest'ultimo dalla domanda limite umana, cioè sostanzialmente da una dialettica finito-infinito, e il criterio per l'evento della rivelazione dal carattere di «incontro» che essa presenta. Ciò avrebbe come conseguenza che Barth, ignorando la portata di simili determinazioni filosofiche soprattutto nel caso dello schematismo (kantiano) di finito-infinito, rimanga vittima, in maniera ancora più forte di Bultmann, di una predecisione ermeneutica che fa violenza al testo biblico (cfr. *ibidem*, p. 181).

Il giudizio di incompletezza sull'antropologia generale non significa però, come si è detto, un rifiuto dell'analisi fenomenologica dell'umano e della loro individuazione come «sintomi» dell'umano; anzi, secondo Barth, tale analisi, soprattutto nella sua versione esistenziale, può contribuire a lasciare aperta la questione sull'essenza dell'uomo e dunque sul reale riconoscimento dell'Altro. Tutto dipende dall'individuazione del punto che distingue la comprensione cristiana dell'esistenza da una filosofia teistica (come può anche divenire quella esistenziale): la determinazione della libertà nel suo aspetto ricettivo è in grado di definire l'esistenza in termini di responsabilità e di personalità, ma non è ancora in grado di individuare il referente oggettivo a cui si rapporta. L'identificazione di quest'ultimo con il «totalmente altro» non assicura che di esso sia possibile dare una determinazione personale: infatti, «il concetto di un Altro realmente diverso dall'uomo è un concetto generale non necessariamente legato al concetto di Dio». <sup>90</sup>

Questo dimostra, secondo Barth, che non esiste un cammino che conduca dalla conoscenza autonoma del sé alla conoscenza di Dio e da lì alla conoscenza della realtà dell'uomo. Occorre invece che il circolo chiuso della conoscenza autonoma del sé sia in qualche maniera aperto dall'esterno, e cioè da Dio stesso. Ma questo comporta l'identificazione della realtà dell'uomo con una storia, determinata da Dio, che si svolge tra Dio e l'uomo.

Il passaggio all'antropologia teologica appare così giustificato: affermando che l'essere umano è ontologicamente determinato dall'essere uomo di Gesù Cristo, e individuando nel rapporto con questi il modo reale e assoluto in cui l'uomo si trova confrontato con l'elezione di grazia da parte di Dio, si dirà anche che la coesistenza con Gesù determina l'uomo come uditore della parola di Dio. Poiché Gesù è la parola di Dio nel mondo creato, l'uomo si trova ad essere interpellato da Gesù e per questo si scopre come essere storico, fondato cioè sulla storia inaugurata dalla parola di Dio. Avremo con ciò che la «realtà» dell'uomo corrisponde al suo essere «appellato». L'essere dell'uomo, infatti, è storico nella misura in cui il proprio stato risulta determinato da un evento e vi è storia, chiarisce Barth, soltanto quando ad un essere accade

---

<sup>90</sup> KD III/2, p. 151. Barth considera di seguito la posizione espressa da E. Brunner nell'opera *Der Mensch im Widerspruch*, del 1937.

qualcosa di nuovo rispetto alla sua condizione presente. Soltanto a partire da un simile evento si può dunque porre la questione della struttura, delle facoltà e delle caratteristiche dell'uomo, che di per sé (cioè a prescindere da quell'evento) non sono rigorosamente definibili.

Quest'osservazione non comporta che l'evento sia considerato semplicemente come esteriore all'uomo e che questi sia ritenuto soltanto oggetto di storia: infatti, è vero che l'evento comporta un atto di corrispondenza in cui l'uomo si scopre come essere responsabile. Proprio per questo motivo, tuttavia, si deve distinguere la responsabilità (*Verantwortung*) dalla semplice attitudine alla responsabilità (*Verantwortlichkeit*), in quanto quest'ultima designa unicamente uno stato virtuale dell'essere umano. La responsabilità è identificata cioè con l'azione della risposta che costituisce l'essere dell'uomo: la necessità di privilegiare l'atto rispetto alla potenza deriva dal fatto che è il riconoscimento di Dio a fondare la conoscenza di sé. Nella misura in cui l'uomo riconosce Dio, avvertendo realmente di essere da lui riconosciuto, egli è infatti in grado di distanziarsi da se stesso, oggettivandosi, e di prendere coscienza di sé. Questo è il momento sorgivo della libertà umana che non scaturisce perciò dalla presa di distanza dal mondo (come tale sarebbe il risultato di un'autoposizione), ma dal riconoscimento dell'essere di Dio. L'affermazione «io sono» non potrà dunque essere intesa che come predicato dell'altra «Dio è», e per questo la libertà dell'uomo non potrà essere intesa che come responsabilità.

L'impossibilità di astrarre dalla determinazione concreta dell'essere umano attraverso la storia di Gesù Cristo, non invalida dunque la conoscenza dei fenomeni umani che si realizza a prescindere da essa, ma ne costituisce la fondazione. L'identità dell'essere dell'uomo nella storia con la responsabilità di fronte a Dio, mostra infatti la capacità intrinseca all'uomo di essere soggetto storico. Questa capacità è la somma di tutte le forme dell'umano e ricapitola l'elemento propriamente umano che ciascuno può discernere e analizzare. Poiché l'uomo è un essere determinato, egli appare *de facto* come colui che lo può essere ed è proprio questo poter essere a diventare oggetto dell'antropologia generale, la quale è così in grado di dare una testimonianza autentica dell'essere umano:

«Sul presupposto della conoscenza dell'uomo reale e dunque sul presupposto dell'antropologia teologica si può pervenire anche ad una scienza non-teologica, ma autentica, delle forme dell'umano che siano conoscibili ad ogni occhio e riflessione umani».<sup>91</sup>

Il rapporto critico che l'antropologia teologica instaura nei confronti di quella generale non è dunque, secondo Barth, semplicemente negativo.<sup>92</sup> Pur senza voler riproporre un modello enciclopedico, risulta possibile stabilire elementi di integrazione fra le due prospettive sulla base della constatazione che la fra la determinazione divina e la condizione creaturale dell'uomo non esiste equivocità, ma corrispondenza.

Questa integrazione è in effetti abbozzata da Barth, ancora una volta, sul filo della cristologia: Gesù, che è «l'uomo per Dio», è anche l'uomo per gli altri uomini, per il prossimo. Tra queste due dimensioni esiste una corrispondenza e una somiglianza necessarie, poiché Gesù nel suo «essere per l'uomo» ripete e conferma l'essere intimo di Dio.

Se dunque l'umanità di Gesù consiste nell'essere per l'uomo ciò significa che egli riconosce in questi un essere che nella sua esistenza creata e cioè nella sua umanità non gli è dissimile. Perché l'opera di Gesù in favore del prossimo diventi possibile e s'inscriva nella realtà, bisogna allora che esista un elemento di coordinazione fra l'umanità di Gesù e l'umanità in generale che non è determinato da questa comunione, ma che è presupposto ad essa. Si tratta, in altre parole, di individuare la *Grundform* dell'umanità, ovvero della natura creata che come tale non può essere estranea alla grazia di Dio, nella nozione di co-umanità (*Mitmenschlichkeit*). Essa permette infatti di considerare in senso concreto l'umanità: chi vede l'uomo nella sua contrapposizione o nella sua neutralità di fronte al *Mitmensch* non vede l'umanità, o meglio vede l'umanità nella sfera del peccato, cioè delle infinite possibilità del «io sono». Al contrario, alla luce dell'umanità di Gesù, si può affermare che «l'umanità di ogni uomo consiste nella

---

<sup>91</sup> KD III/2, p. 237.

<sup>92</sup> Non ha luogo dunque una semplice inclusione dell'antropologia nella cristologia (un cristomonismo). Cfr. K. Stock, *Antropologie der Verheißung. Karl Barths Lehre als dogmatisches Problem*, München 1980: «Die Begründung der Anthropologie auf die Christologie, d.h. die kritische Vergewisserung anthropologischer Sätze am Maß der Existenz Jesu, kann nicht bedeuten, daß Anthropologie sich inhaltlich in der Form einer Gleichsetzung von Christologie und Anthropologie entfaltet» (*ibidem*, p. 20).

determinatezza (*Bestimmtheit*) del suo essere come essere-assieme (*Zusammensein*) all'altro uomo». <sup>93</sup>

Al di là delle motivazioni che Barth offre per questa affermazione, <sup>94</sup> il dato rilevante di questo assunto è che la definizione di umanità come «essere nell'incontro» (*Sein in der Begegnung*) <sup>95</sup> si presta, seppur minimalmente, a individuare la mediazione concettuale fra antropologia teologica e antropologia generale. Per quanto Barth si premuri di avvertire che anche il concetto di co-umanità non è fungibile in chiave apologetica, nondimeno esso è in grado di identificare la corrispondenza o la somiglianza che lega la natura umana alla forma umana di Gesù: infatti se l'uomo fosse tale che la sua umanità si situasse sotto un'altra determinazione da quella dell'umanità di Gesù, sarebbe assurdo appellare gli uni e gli altri uomini. La nozione di co-umanità non si presenta dunque come filosoficamente autonoma, poiché riceve dalla sua simbolizzazione teologica il rilievo assoluto che le spetta nella definizione della realtà dell'uomo e, contemporaneamente, la sua distinzione (critica) rispetto ad altre che sembrano adempiere alla stessa funzione. Essa non è tuttavia esclusivamente teologica, poiché rivendica una validità generale che è verificabile sul terreno di una fenomenologia dell'umano che possiede i suoi relativi momenti, individuati da Barth nella visione dell'altro, nella comunicazione mediante il linguaggio, nell'azione a favore dell'altro, e infine nell'effettiva benevolenza nell'incontro con l'altro. <sup>96</sup>

Si deve indubbiamente rilevare che Barth in questa sede ha soltanto abbozzato una fenomenologia (stavolta intesa in senso pienamente ontologico) dell'essere umano, limitandosi a suggerire una possibile integrazione tra antropologia teologica e antropologia

---

<sup>93</sup> *KD III/2*, p. 290.

<sup>94</sup> Motivazioni che, per quanto sviluppate autonomamente, richiamano quelle della filosofia dialogica (Barth ne è consapevole come si evince dai riferimenti a M. Buber, cfr. *KD III/2*, p. 333): l'affermazione della soggettività, come distanziamento dal carattere neutrale della realtà, comporta sempre il riconoscimento della relazionalità. Dire «io» significa infatti porsi di fronte ad un altro che non è un Es, ma che può comprendere quell'affermazione e dunque significa dire «tu». Il riconoscimento di «essere nell'incontro», con la relativa limitazione proveniente dall'altro, smentisce così la tentazione all'assolutezza propria dell'egoità. Per un'analisi sistematica di questa istanza del pensiero barthiano, cfr. D. BECKER, *Karl Barth und Martin Buber – Denker in dialogischer Nachbarschaft? Zur Bedeutung Martin Bubers für die Anthropologie Karl Barths*, Göttingen 1986.

<sup>95</sup> *KD III/2*, p. 297.

<sup>96</sup> Cfr. *KD III/2*, pp. 299 ss.

generale. A causa di una simile mancanza, l'antropologia barthiana dà l'impressione di considerare l'essere reale dell'uomo soltanto sulla base della notificazione esteriore proveniente dalla rivelazione, anziché su di un dinamismo spirituale originariamente aperto verso la trascendenza.<sup>97</sup> Risultano tuttavia chiari i motivi polemici che orientano questa posizione barthiana: l'identificazione della verità della realtà umana con la forma dell'evento cristologico, comporta la diffidenza verso un'analisi formale della questione antropologica e di conseguenza la mancata articolazione del senso umano di quella verità. Questo è peraltro l'effetto della persistenza del metodo dialettico nella tematizzazione della corrispondenza fra divino e umano: perché sia evitato il pericolo dell'autonomizzazione dell'umano, occorre che qualsiasi determinazione dell'umano venga incessantemente riferita a ciò che la pone. Non a caso Barth individua nella categoria della *Mitmenschlichkeit* la forma fondamentale dell'umanità: essa dice la realtà dell'uomo in quanto tale, ma la dice appunto soltanto in riferimento al movimento verso l'altro e cioè non come stato, ma come storia, non come *esse* ma come *existentia*.<sup>98</sup>

## 6. *La questione del rapporto tra teologia e filosofia*

La mancanza di un'elaborata integrazione tra antropologia teologica e antropologia filosofica, così come la rinuncia ad una esplicita tematizzazione della concettualità filosofica propria alla teologia, non possono far passare sotto silenzio, come talora accade, la reale apertura che Barth ha mostrato nell'ultima fase della sua riflessione riguardo al rapporto con la filosofia. Un luogo sicuramente privilegiato per cogliere questo aspetto è lo scritto *Philosophie und Theologie*<sup>99</sup> che, a dispetto della sua relativa bre-

---

<sup>97</sup> Il confronto con le istanze del pensiero di M. Blondel (come suggerisce H. BOUILLARD, *Karl Barth*, II, p. 249) è sicuramente istruttivo per rilevare tale mancanza.

<sup>98</sup> Si comprende così meglio, in questo contesto, l'importanza che Barth attribuisce nel confronto con Bultmann alla nozione di «incontro»: essa ha il fine di ribadire il carattere di «oggettività» dell'evento di Cristo e dunque la sua originaria «esteriorità» rispetto alla coscienza credente. Su questo punto, d'altronde, Bultmann ha potuto a più riprese lamentarsi di essere frainteso da Barth sulla base di una caratterizzazione di tipo psicologistico della fede (cfr. ad es. R. BULTMANN, *Il problema dell'ermeneutica*, p. 586).

<sup>99</sup> Presente nel volume a più voci *Philosophie und christliche Existenz. Festschrift für H. Barth*, Basel 1960, pp. 93-106.



vità e occasionalità,<sup>100</sup> presenta un approccio difficilmente sostituibile al problema.

La preoccupazione iniziale di Barth è di togliere al confronto tra filosofia e teologia il carattere di una gigantomachia. In esso, infatti, non si tratta dello scontro fra due grandezze mitologiche, ma della contrapposizione (*Gegeneinander*) fra uomini con interessi e inclinazioni diverse che in realtà risulta anche come un essere-assieme (*Miteinander*). La comunanza riguardo ai problemi affrontati comporta infatti l'impossibilità da parte del filosofo o del teologo di ignorarsi, così come impedisce di trascurare il conflitto che la questione del primato riguardo a quei problemi implica. Il carattere generale del confronto va pertanto calibrato in ordine ad un duplice presupposto: da un lato, si tratta di essere coscienti che tanto il filosofo quanto il teologo si confrontano con una verità che è unica per entrambi e che quindi non esiste in questo ambito una doppia verità o una mezza verità. Dall'altro, si tratta di essere coscienti che il conflitto ha luogo proprio di fronte a quest'unica verità e che quindi la divisione da essa prodotta non è qualcosa di casuale o di relativo. Il problema se il filosofo «superi» (*aufhebt*) il teologo o viceversa è dunque per Barth un falso problema; in quanto uomini, entrambi non possono altro che star di fronte alla verità e perciò rinunciare a impadronirsi di essa:

«Entrambi possono soltanto appellarsi all'unica e intera verità che è loro superiore. Essi possono soltanto arrivare al punto in cui questa parli per se stessa potendo decidere – forse con sorpresa e vergogna di entrambi – del loro inevitabile conflitto. Essi non potranno tralasciare di condurre questo 'conflitto' in modo risoluto e conseguente, se sono realmente occupati dal loro 'oggetto' (*Sache*). Ma entrambi lo potranno fare soltanto in grande umiltà e anche, alla fine, con *humour*».

Le strade che il filosofo e il teologo prendono per arrivare all'unica verità sono dunque diverse. Barth utilizza una coppia di concetti presa dal linguaggio teologico per designare i due elementi che determinano la differenza: nell'unica verità sono contenuti il creatore vivente, che costituisce nella sua parola e nella sua opera la creatura, che con essa si riconcilia e che la redime, e la creatura, costituita dalla parola e dall'opera del creatore, con lui riconciliata e da lui redenta. Si tratta, in altre parole, della libertà di Dio per

---

<sup>100</sup> Lo scritto fu composto in occasione del *Festschrift* per il settantesimo genetliaco del fratello, Heinrich Barth, professore di filosofia nell'università di Basilea.

l'uomo e della libertà data all'uomo da Dio. Questi due termini e questi due momenti sono presenti, sebbene in modo terminologicamente confuso, anche nell'impresa del filosofo. Tutte le coppie concettuali come idea e apparenza, «cosa in sé» e appercezione teoretico-pratica, trascendenza e esistenza, essere e esistere, presentano infatti una sicura analogia con quella originaria di tipo teologico.

Proprio la constatazione di quest'analogia concettuale e linguistica apre un problema e solleva un rischio rilevanti: di che tipo è – in ciò consiste il problema – quest'analogia e che senso daranno ad essa il filosofo e il teologo? E, se è possibile, come – in ciò consiste il rischio – utilizzare il linguaggio l'uno dell'altro? Si può dare il caso, infatti, che tanto il filosofo quanto il teologo non riconoscano all'analogia che un valore formale, rimanendo attestati sulla fondamentale diversità del contenuto espresso da quei termini e non rinuncino perciò nemmeno alla differenza linguistica. Ma è anche possibile, quando lo scambio linguistico avviene, che la fiducia nell'analogia terminologica nasconda un'inavvertenza a proposito della differenza del contenuto e che perciò si creda di dire le stesse cose usando lo stesso linguaggio, mentre si tratta in realtà di cose assolutamente diverse. Anche quando non si arriva ad un simile fraintendimento sussiste comunque il rischio che l'utilizzo del linguaggio altrui all'interno del proprio discorso provenga da esigenze di convenienza, motivo per il quale, pur sapendo che «autenticamente» si dovrebbe pensare e parlare in modo filosofico o teologico, di fatto si ritiene di poter anche pensare e parlare «inautenticamente» e cioè in modo teologico da parte dei filosofi e in modo filosofico da parte dei teologi.

Di fronte a questo rischio che pregiudica la comprensione reciproca e distorce l'autentica unità di fondo che esiste fra i due, Barth avanza una domanda che anticipa, in certo senso, la sua soluzione del problema:

«Non potrebbe essere che proprio nel tentativo di interpretare le parole e i concetti differenti dell'altro *in meliorem partem*, cioè secondo la propria misura, dunque facendoli propri in tale interpretazione, egli [il filosofo o il teologo] avrà fatto un passo avanti in modo più onesto e migliore nel far venire alla luce che si tratta di un tentativo in cui, in definitiva, non si pensa e non si vuole dire la stessa cosa?». <sup>101</sup>

---

<sup>101</sup> *Philosophie und Theologie*, p. 97.

Fermo restando dunque la possibilità del caso ideale in cui tanto il filosofo quanto il teologo, coscienti dell'equivalenza analogica delle parole e dei concetti usati da entrambi, non mirano ad ingannarsi, ma consapevoli del «segreto imbroglio» dell'uno verso l'altro, si tollerano reciprocamente, l'autentico problema risulta quello dell'ordine dei due momenti dell'unica verità che sta loro di fronte e cioè del primato di un momento sull'altro, e quindi della loro successione.

Questa successione è secondo Barth presentata dal teologo a partire dal creatore vivente in direzione della creatura vivente, cioè dalla parola e dall'opera del creatore in direzione della creatura che da lui è costituita, e dunque dalla libertà divina in direzione della libertà umana. Ciò non esclude, e anzi legittima pienamente, il movimento inverso, quello che dalla creatura va indietro verso il suo creatore, sebbene ciò che rende «teologica» la prima posizione sia proprio la non-invertibilità della successione dei due elementi. Il modo in cui il teologo sta di fronte alla verità è pertanto quello che vede la verità discendere all'uomo e che fa dipendere da questo evento la possibilità dell'uomo ad elevarsi verso di essa. In questa sede le differenze terminologiche potrebbero risultare essenziali e gli stessi concetti di «creatore» e «creatura», «Dio» e «uomo», potrebbero rivelarsi, nella loro univocità, insostituibili.

Sotto questo punto di vista, Barth ammette l'ipotesi, realizzata storicamente nella costruzione di una *philosophia christiana*, della salvaguardia dell'ordine e della successione teologica espressa con il mezzo di un vocabolario filosofico,<sup>102</sup> ma ritiene che in essa il confronto fra filosofia e teologia sia di fatto liquidato. Come possibilità e dunque anche come possibilità realizzata, una filosofia cristiana non è da respingere, ma da ricondurre alla sua autentica, e talora sottaciuta, origine teologica:

«Se – infatti – essa dovesse apparire, in senso forte di filosofia 'cristiana', nell'esistenza di un uomo che è interessato, impegnato e occupato dai problemi filosofici in un modo che prende sul serio la successione e l'ordine

---

<sup>102</sup> Barth in questa sede avanza il dubbio se a proposito della storia della filosofia *post Christum natum* sia veramente possibile una filosofia che non sia almeno inquietata o in qualche maniera disturbata dall'irreversibile orientamento del pensare teologico e quindi sia, seppur in un senso debole, «cristiana» anche in quelle forme che rimangono evidentemente «non-cristiane».

che è comandato al pensare e al parlare del teologo, cosa rimarrà se non lasciargli la responsabilità del vocabolario da lui utilizzato, rivolgendosi a lui, per il resto, come a un cripto-teologo?». <sup>103</sup>

Mettendo perciò da parte questa possibilità, rimane la constatazione che il movimento dall'alto verso il basso contraddistingue la posizione del teologo. Questi, in verità, scorge un movimento simile anche nel filosofo, ma lo vede come momento secondario, successivo a quella potente elevazione che porta dal fenomeno all'idea, dall'esistenza all'essere, dall'immanenza alla trascendenza, edunque come contenuto e risolto in esso. Proprio la naturalezza con cui il filosofo compie questo movimento di potente elevazione costituisce per il teologo perenne occasione di meraviglia, meraviglia di fronte al fatto che il filosofo si ritenga libero e si consideri nella condizione di intraprendere quel movimento che al teologo appare proibito.

Nell'inconciliabilità di questi due movimenti, si rende chiaro che la contrapposizione che oppone il teologo al filosofo (e viceversa) è destinata a risolversi in conflitto. Sull'irreversibilità del movimento, infatti, né il teologo né il filosofo possono transigere; su questo punto per essi non c'è alcuna alternativa da trovare, né alcuna concessione da fare, ma soltanto la totale assunzione della responsabilità del rispettivo compito. Per quanto non si tratti di un conflitto totale, poiché sorge e ha luogo nello spazio dell'unica verità che illumina ed è superiore ad entrambi, esso va quindi portato fino in fondo:

«Ammissione penosa: si tratta di una contrapposizione nella quale, in tutti i casi, da una parte – quella teologica – (sempre in una cosciente limitazione) non si può parlare di una 'tolleranza' oggettiva. Considerazione consolante: un'oggettiva 'intolleranza' difficilmente potrebbe essere evitata anche nell'altro versante e di fatto essa è esercitata, spesso e abbastanza appassionatamente! Non la praticano forse anche i filosofi, addirittura quando sono tra di loro?». <sup>104</sup>

Il motivo ultimo della meraviglia del teologo di fronte all'impresa del filosofo consiste dunque per Barth nella necessità da parte del teologo di testimoniare direttamente e chiaramente che

---

<sup>103</sup> *Philosophie und Theologie*, p. 99. In *KD I/1* il giudizio di Barth sulla filosofia cristiana era stato *tranchant*: «La *philosophia christiana* non è mai stata di fatto una realtà: se era *philosophia* non era *christiana*, se era *christiana*, non era *philosophia*» (p. 4).

<sup>104</sup> K. BARTH, *Philosophie und Theologie*, p. 101.

l'unica e totale verità, la stessa che gli indica rigorosamente la via del suo pensare e parlare e che lo separa da quella filosofica, ha ricevuto il nome di Gesù Cristo. L'identificazione della verità con la persona di Cristo (e dunque non con l'idea o il «veicolo» o il simbolo o la cifra della verità), costringe il teologo a stupirsi del fatto che il filosofo cerchi, trovi e percorra strade sempre diverse che vanno dall'uomo a Dio, dalla creatura al creatore. Il teologo infatti non ha necessità di partecipare all'impresa del filosofo se egli è e rimane autenticamente presso il suo oggetto e se dunque tutto il proprio riflettere «è preso dall'ubbidienza di Cristo» (2 Cor 10, 5).

Quale spazio rimane allora per un rapporto fecondo tra filosofia e teologia? Per rispondere ad una simile questione secondo Barth si deve fare riferimento alla comune umanità del filosofo e del teologo. Consapevoli, infatti, del carattere umano della loro impresa, tanto il filosofo che il teologo possono mantenersi in vicendevole presenza e prestare l'uno nei confronti dell'altro la più grande attenzione possibile. Ciò non è necessario soltanto in virtù del dovere di ascolto che ogni uomo ha verso il suo simile, ma anche per il fatto che, forse in modo totalmente inatteso, l'uno potrebbe trovare qualcosa da apprendere e ricevere dall'altro senza invadere la via altrui e senza diventare infedele alla propria responsabilità. Il teologo può fare dunque un passo in più sulla propria strada grazie al filosofo e viceversa, ma non potrà aspettarsi da questi di essere compreso nell'intenzione che gli è propria; l'uno non potrà, cioè, scandalizzarsi se vede l'altro proseguire per la propria strada, né l'altro potrà scandalizzarsi per l'uso in un contesto estraneo del proprio pensiero e linguaggio.<sup>105</sup>

La possibilità che la contrapposizione si trasformi in un essere-assieme non esclude, quindi, che in questa collaborazione l'uno assuma dall'altro un elemento ritenuto marginale o inautentico; soprattutto al teologo, che pure non pretenderà dal filosofo che salti oltre la propria ombra, sembrerà troppo poco che questi prenda da lui soltanto un rinnovato interesse per la «religione», e addirittura

---

<sup>105</sup> Nella conferenza *Das Geschenk der Freiheit. Grundlegung evangelischer Ethik*, Zürich 1953, Barth così aveva prospettato il caso ideale del rapporto fra filosofia e teologia: «Se per un momento volessimo immaginare il caso ideale, allora bisognerebbe dire che nella persona del libero teologo non si dovrebbe riconoscere la teologia contenuta in una qualche filosofia, ma – anche questo potrebbe darsi! – una libera filosofia contenuta in una libera teologia. Ma proprio il teologo libero dovrà riflettere sul fatto che egli è un poveraccio che non si trova affatto in questa situazione ideale» (*ibidem*, p. 25).

sembrerà ancora troppo poco che grazie a lui egli affidi, nel quadro del proprio pensare e parlare, un posto e una funzione adeguata ai concetti di «fede» e «rivelazione».<sup>106</sup> Il dialogo che si instaurerà fra i due non esclude allora che esso possa essere rotto da una confessione, resa a denti stretti, del teologo al filosofo:

«Ciò che il teologo avrebbe da dire al filosofo, se dovesse aprire per un momento il proprio cuore tenebroso, implicherebbe una pretesa spudorata e insopportabile: e cioè che il filosofo riflettesse sulla fine della filosofia, già da lungo tempo iniziata, per volgersi, nel migliore dei casi, ad un'analisi della sua storia già conclusa e, oltre a ciò, all'elaborazione di una logica formale. Ma come potrebbe arrischiarsi, il teologo, a presentarsi di fronte al filosofo con un simile discorso?».<sup>107</sup>

Nonostante questa inconfessabile riserva e forse proprio a motivo di essa, il teologo non potrà che guardare il filosofo come a uno da cui imparare. Per questo il teologo non ammirerà nel filosofo soltanto l'interprete dell'autocomprensione della creatura, ma vedrà in lui anche la figura del «saggio di questo mondo» in grado di ricordare un fatto al quale egli avrebbe potuto mancare di prestare attenzione a causa del suo zelo per la parola di Dio: il fatto che l'uomo è inserito nell'alleanza con Dio, che il mondo è riconciliato in Gesù Cristo con Dio, e che la libertà di Dio non può far dimenticare la libertà dell'uomo. L'esistenza del filosofo è pertanto necessaria in quanto costituisce per il teologo, talora oscurato da una passione pseudo-prophetica, un monito perenne a prendere sul serio il mondo della natura e della cultura e dunque l'umanità stessa.

Ciò non significa che il filosofo debba diventare per il teologo una specie di *advocatus diaboli*, che lo spinge ad invertire il movimento che gli è proprio. Quest'ultimo non deve perciò derivare dal filosofo un'ontologia, un'antropologia, una psicologia ecc., presumendo che esse siano universalmente valide; egli ha piuttosto da considerare, grazie al filosofo, il problema che per lui è secondario in tutti i suoi sviluppi e nel proprio contesto e stile e cioè interpretare il pensiero del filosofo *in meliorem partem*, rinunciando a designare in ogni caso la via del filosofo come sbagliata e impercorribile. Che ne sa infatti il teologo

---

<sup>106</sup> È chiaramente presente in questa osservazione un riferimento alla filosofia di Jaspers che costituì negli anni Cinquanta un costante obiettivo polemico di Barth.

<sup>107</sup> K. BARTH, *Philosophie und Theologie*, p. 104.

«se Gesù Cristo, la luce che è il signore e il salvatore del mondo, non lo richiami all'ordine in quella determinata direzione attraverso il servizio del 'saggio di questo mondo' e non lo voglia condurre così verso 'una scienza di Dio', che si dovrebbe chiamare, per essere precisi (in relazione al suo doppio problema) non 'teologia', ma 'teantropologia (*Theanthropologie*)'?». <sup>108</sup>

In questo senso secondo Barth il rapporto tra teologia e filosofia si realizza in una forma che non è definibile per principio.<sup>109</sup> Infatti, a dispetto dell'insoddisfazione del filosofo nell'essere considerato un semplice «saggio di questo mondo» e del teologo nel vedere gli elementi centrali del proprio pensiero come marginali all'interno di quello del filosofo, entrambi possono incontrarsi in modo aperto e onesto pur nei limiti, come rilevato più volte, dell'*ultra nemo obligatur*.<sup>110</sup>

---

<sup>108</sup> *Ibidem*, p. 106. Questa sembra in effetti la prospettiva più interessante che Barth apre in questo scritto e che introduce, come ha notato in generale riguardo all'ultima fase del suo pensiero H. Bouillard (cfr. *Karl Barth. Parole de Dieu*, III, pp. 50 ss.), ad una considerazione della filosofia non più come *Weltanschauung* profana che si contrappone alla verità della rivelazione cristiana, ma come riflessione sulla inevitabile mediazione antropologica di questa. Ciò permetterebbe, tra l'altro, di evitare quell'eclettismo filosofico che in campo teologico ha la conseguenza, da Barth accanitamente negata, ma messa in atto da numerosi barthiani (come ha giustamente rilevato J.L. LEUBA, *Karl Barth et la philosophie. Essai de clarification*, in «Revue de Théologie et de Philosophie», CXXX [1987], pp. 473-501), di rimettere alla situazione storica sempre cangiante la possibilità di comprensione della parola di Dio. Per una sintesi del problema cfr. P. GRASSI, *Teologia e filosofia. Un itinerario del Novecento*, Urbino 1993, pp. 15-52.

<sup>109</sup> In una lettera del 1960 a W. Weischedel Barth affermava a proposito delle conclusioni del saggio in esame: «Naturalmente si tratta di una 'lotta' che forse può essere solo combattuta praticamente e non discussa— in quanto il filosofo pensa, parla e scrive come filosofo e il teologo come teologo. A discutere di ciò mi sono lasciato indurre solo per questa volta» (cfr. E. BUSCH, *K. Barth. Biografia*, p. 393).

<sup>110</sup> Significative le affermazioni di Barth nella discussione seguita a un seminario tenuto presso la Divinity School di Chicago nel 1962. Alla domanda, rivoltagli da Schubert M. Ogden, se il lavoro del teologo sia dipendente da quello del filosofo Barth rispose nel modo seguente: «Non lo è in nessuna maniera. Il lavoro del teologo è in modo necessario, nella sua essenza, indipendente da quello del filosofo. Mi meraviglio, Signor Ogden, che Lei arrivi a pormi una simile domanda, poiché sin dall'inizio del mio lavoro teologico la mia intenzione primaria, o almeno una fra le mie intenzioni primarie, fu quella di ridare libertà e indipendenza alla teologia dalla filosofia. Per quale motivo? Perché la filosofia tratta dell'uomo— dell'uomo e delle sue possibilità, delle sue inclinazioni, dei suoi bisogni e problemi, incluso quello della religione. La filosofia pone delle domande all'uomo ed elabora alcune risposte. Essa solleva la pretesa di aiutare l'uomo o di dargli delle risposte. La teologia tratta di Dio nel suo incontro con l'uomo, tratta dell'uomo che risponde al Sì divino ... Lo studio della filosofia è certamente necessario per i teologi e vorrei dire in un duplice modo. Anzitutto, positivamente, il teologo può imparare dai filosofi una gran quantità di cose sull'essenza del loro pensare e parlare; ci sono teologi a cui manca questa istruzione filosofica. In secondo luogo, negativamente, il teologo deve studiare filosofia per premunirsi dai tranelli in cui può facilmente cadere. Questi tranelli sono le visioni

## 7. *La fede come appropriazione soggettiva della verità*

Tanto il tema dell'antropologia quanto quello del rapporto tra teologia e filosofia chiedono di essere letti all'interno di una questione che, come si è visto, nel confronto critico di Barth con Bultmann e in genere con la teologia protestante moderna, risulta decisiva e cioè quella della fede.

Per dare un quadro sufficientemente chiaro, per quanto sintetico, di questo problema nell'ultima fase del pensiero di Barth è utile prendere le mosse dalla ripresa del problema lessinghiano del rapporto fra «verità storiche contingenti» e «verità di ragione necessarie» in rapporto alla contemporaneità del Cristo, presente nel primo tomo della dottrina della riconciliazione.<sup>111</sup> La questione dell'appropriazione soggettiva dell'evento Gesù ha infatti, come riconosce Barth, una sua oggettiva importanza, poiché il superamento del fossato fra storia e eternità per mezzo del semplice ricordo della notizia storica di quell'evento non soddisfa alla richiesta di un suo riconoscimento come evento che ci riguarda qui e ora. Per quanto una simile questione abbia dunque il merito di problematizzare il carattere meccanico della trasmissione storica dell'evento salvifico, l'assoluto rilievo che essa ha assunto nel protestantesimo moderno appare nondimeno sospetta. Essa, infatti, dietro l'apparente questione «tecnica» della distanza storica, potrebbe celare lo scandalo verso l'evento del Cristo e perciò mascherare il vero problema che è quello dell'estraneità (*Fremdheit*) e dell'indisponibilità di questo evento in ambito antropologico. La serietà con cui un simile problema è posto può quindi risultare ambigua, in quanto può risultare il sintomo della «paura umana di fronte al fatto che Gesù Cristo è realmente ieri come oggi».<sup>112</sup>

Ora, secondo Barth, il tentativo di un'immunizzazione nei confronti dell'estraneità dell'evento salvifico del Cristo è in certa misura comprensibile, poiché la riconciliazione fra Dio e uomo avvenuta in Gesù Cristo possiede un lato negativo che è legato al giudizio espresso da Dio sul mondo e che assume per l'uomo il

---

del mondo che si impongono in modo assoluto come ultima realtà e verità, sono sistemi cioè, che prima che la teologia inizi, si fondano su un'ontologia o un'antropologia stabilita in anticipo. Per evitare questi tranelli il teologo deve seriamente studiare la filosofia» (*G I*, p. 243).

<sup>111</sup> Cfr. *KD IV/1*, pp. 315-394, pubblicato nel 1953.

<sup>112</sup> *KD IV/1*, p. 322.



carattere di una vera e propria catastrofe. Tuttavia, per quanto nel «per noi» della morte in croce di Cristo sia contenuto un «contro noi», questo evento manifesta un «al di là» (*Jenseits*) del giudizio, una positività che è superiore a quest'ultimo e che ne rivela l'autentico significato. Proprio questo «al di là» non può essere ridotto ad una semplice operazione mentale poiché corrisponde pienamente all'evento storico della croce sotto diverse condizioni: a) è un atto compiuto in maniera sovrana dallo stesso Dio che giudica l'uomo in Cristo; b) è un atto chiaramente distinto dal primo e dunque non semplicemente un suo annesso o un suo predicato; c) corrisponde al primo, in modo da essere la risposta alla domanda che il primo solleva e da mostrare l'unità del soggetto divino agente in entrambi; d) possiede, come il primo, il carattere di un evento storico, spazio-temporalmente individuabile; e) mostra con l'evento precedente un'unità che riguarda l'esistenza dello stesso soggetto umano.

La resurrezione di Cristo dai morti è appunto l'«al di là» del giudizio di Dio espresso nella croce che permette la comprensione dell'evento del Cristo per come viene testimoniato dalla Scrittura. La resurrezione, infatti, come la morte in croce, è un atto di Dio, ma a differenza del primo è un atto che «avviene al di fuori di tutta la pragmatica delle decisioni e delle azioni umane». <sup>113</sup> Come tale esso è la forma autentica, originaria ed esemplare della rivelazione di Dio: nella resurrezione, infatti, la gloria della carne è diventata parola, il regno di Dio è venuto agli uomini, l'azione di Dio si è manifestata come verità dell'evento del Cristo e tutto questo, che costituiva il segreto della vita dell'uomo Gesù, risulta ora definitivamente rivelato. La resurrezione possiede dunque un preciso valore noetico, poiché viene ad illuminare l'evento della croce permettendone la reale conoscenza. Proprio per questo, tuttavia, esso deve essere interpretato come un evento oggettivamente distinto dal primo: infatti,

«la *theologia crucis* non può e non deve assorbire la *theologia resurrectionis*, ma certo non deve nemmeno accadere il contrario. L'evento pasquale nella sua indissolubile relazione all'avvenimento della croce è un evento che ha un *proprio* contenuto (*Gehalt*) e una *propria* forma (*Gestalt*)». <sup>114</sup>

<sup>113</sup> KD IV/1, p. 331.

<sup>114</sup> KD IV/1, pp. 335-336.

Morte e resurrezione di Cristo sono dunque eventi che danno luogo ad un'«unità differenziata»: il primo ha un carattere negativo con intenzionalità positiva, il secondo un carattere positivo con presupposto negativo. Lì ha luogo uno spogliamento che libera da qualcosa, qui un rivestimento che libera per qualcosa. Tale unità è anche temporale: con la resurrezione, infatti, la vita di Gesù è diventata eterna e dunque presente in ogni tempo. Ciò che avviene nel terzo giorno dopo la morte è perciò l'elevazione dell'evento del Cristo nella sua singolarità ad evento che è accaduto una volta per tutte realizzando con ciò un mutamento della condizione umana che riguarda gli uomini di tutti i tempi. Gli uomini della comunità neotestamentaria sono appunto coloro che hanno ascoltato, creduto e confessato la riconciliazione di Dio in Cristo e con ciò hanno compreso che colui che è risorto è il signore del tempo e nella sua eternità ci è contemporaneo. Ciò ha determinato il carattere «positivo» dell'attesa escatologica del cristianesimo che non sta sotto il segno negativo del «non ancora», ma sotto quello positivo del «già», ovvero della visione del Cristo morto e risorto. La speranza nella parusia definitiva del Cristo è dunque fondata nella fede che scaturisce dalla storia pasquale.

Stabilito questo, l'ammissione dell'inesistenza di una prova «storica» della resurrezione – «come 'storia' (*Historie*) può semmai essere concepita la morte, ma certo *non* la resurrezione di Gesù Cristo»<sup>115</sup> – non significa che si possa ignorare l'intenzione dei racconti pasquali, ovvero il resoconto di un fatto (*Faktum*) che incontra i discepoli di Cristo e risveglia la loro fede. Infatti, se non si vuole arrivare ad affermare una partenogenesi della fede priva di fondamento esteriore, occorrerà necessariamente riferirsi alla fondazione della fede pasquale che ha luogo nell'incontro del Cristo risorto con i discepoli. Sotto questo punto di vista la «leggenda» del ritrovamento della tomba vuota non è come tale una testimonianza diretta del Cristo vivente dopo la morte, ma una sua essenziale *Nebenbestimmung*.<sup>116</sup> Il carattere privo di oscurità

<sup>115</sup> KD IV/1, p. 370.

<sup>116</sup> Afferma Barth: «Essa protegge il contenuto della testimonianza dal fraintendimento della rappresentazione di una semplice ulteriorità o di una semplice interiorità dell'essere del Risorto, distinguendo la confessione che Gesù vive da un semplice modo di dire di coloro che credono in lui. Essa è la presupposizione negativa dell'oggettività concreta del suo essere» (KD IV/1, pp. 376-377). Il maggiore apprezzamento del valore storico della resurrezione che qui Barth sviluppa, rispetto alla prima fase del pensiero, è

e di contraddizioni della visione della gloria (*Herrlichkeit*) della parola divenuta carne (Gv 1,14) fa dunque sì che la notte della croce venga illuminata in modo definitivo e non reversibile. Il «sì» che Dio pronuncia nella resurrezione non è dunque più nascosto dal suo «no», né problematizzabile da quest'ultimo. Esso apre una via che, come Barth afferma, è «a senso unico»:

«La via di Dio Padre, Figlio e Spirito Santo, la via del vero Dio *non* è un ciclo, *non* è la via dell'eterno ritorno nel quale la meta dovrebbe tornare ad essere sempre di nuovo inizio. La via che ciclicamente, in eterna ripetizione, spinge anche l'uomo a eterne ripetizioni, a un eterno andirivieni tra Sì e No, grazia e giudizio, vita e morte, è la via del *mito*. Per questo a partire dalla via del vero Dio *non* si dovrebbe mitologizzare l'evangelo (nemmeno in nome di Kierkegaard o dello stesso Lutero!) e cioè *non* si dovrebbe interpretarlo nel senso di un tale ciclo ... ».<sup>117</sup>

In questa maniera diventa possibile dare risposta alla domanda iniziale sulla possibilità dell'appropriazione soggettiva della storia del Cristo: questa possibilità è realizzata grazie alla natura inclusiva dell'evento della resurrezione, dove il giudizio espresso sull'uomo nella croce viene risolto in grazia riconciliatrice. Si tratta dunque di una possibilità che sta interamente dalla parte di Dio e di cui egli è soggetto.

Risulta così anche possibile comprendere, in questo contesto, il senso della dipendenza da Lutero che Barth aveva ravvisato nel pensiero di Bultmann:<sup>118</sup> nell'assoluto rilievo dato da Lutero alla

---

stato ben messo in evidenza da F.G. BRAMBILLA, *Il crocifisso risorto. Resurrezione di Gesù e fede dei discepoli*, Brescia 1998, pp. 170-187, a cui si rimanda per un'analisi esaustiva di questa sezione.

<sup>117</sup> KD IV/1, p. 381.

<sup>118</sup> La prospettiva suggerita da Barth in queste pagine sta in continuità con quella espressa già negli anni Venti, per la quale il neoprottestantesimo non costituisce soltanto un semplice travisamento delle istanze originarie della Riforma, ma uno sviluppo coerente di alcune intuizioni di Lutero, dove era semmai il calvinismo a rappresentare il necessario «correttivo» in grado di evitare «l'insolente teologia dell'identità» (cfr. lo scritto *Ludwig Feuerbach*, in *Die Theologie und Kirche*, pp. 212-239, qui p. 239). Se è vero che per Barth non si dà una necessità di questo sviluppo (nello scritto *Lutherfeier*, in «Theologische Existenz heute», 4 [1933], p. 15, egli aveva messo in guardia dal fraintendere «la scienza che Lutero ha insegnato come dottore della chiesa cristiana con una filosofia o una visione del mondo e cioè dal voler concepirla come un progetto dell'autocomprensione umana»), è tuttavia evidente la tendenza a considerare la linea Schleiermacher-Bultmann come un esito coerente dei presupposti della teologia luterana: nel *Nachwort* egli è esplicito su questo punto: «Per quanto riguarda Lutero non c'è alcun dubbio che dall'edizione di Weimar – questo grosso vaso di Pandora – si può anche estrarre un filo teologico esistenziale e dunque, indirettamente schleiermacheriano!» (NW, p. 302; pp. 253-254). Risulta ben comprensibile,

*theologia crucis* vi è il rischio una pisteologia, che fondandosi su se stessa, confonde l'umiltà (*Demut*) della fede con il pessimismo e lo scetticismo che provengono dal mondo. L'autonomia che la nozione di peccato sembra assumere nel quadro di una dialettica esistenziale e l'inversione del rapporto tra vangelo e legge che ne consegue sono indici evidenti, secondo Barth, del pericolo che la stessa dottrina evangelica della giustificazione, su questo punto, smarrisca la sua natura testimoniale per intendere la fede in maniera apriorica, e cioè in modo oramai incapace di corrispondere al suo oggetto.<sup>119</sup>

Nel § 63, intitolato «Lo spirito santo e la fede cristiana»,<sup>120</sup> Barth tematizza esplicitamente la necessità di prendere congedo da una simile interpretazione della fede. Per farlo egli ribadisce che è anzitutto necessario riacquisire la consapevolezza che la fede non è un fenomeno conoscibile in senso generale. Per quanto essa abbia anche la natura di fatto storico, psicologico e sociologico, la possibilità della sua conoscenza non può essere derivata da un'antropologia di tipo generale. Un'autocomprensione umana

---

dunque, che l'attenzione degli interpreti si sia focalizzata su questo punto. Un confronto analitico delle prese di posizione di Barth nella *Dogmatik* su Lutero è svolto da G. EBELING, *Karl Barths Ringen mit Luther*, in G. EBELING, *Lutherstudien*, III, Tübingen 1985, pp. 428-573. Lo stesso Ebeling ha poi analiticamente esplicitato la portata teoretica di questo confronto (nel saggio *Über die Reformation hinaus? Zur Luther-Kritik Karl Barths*, in G. EBELING, *Wort und Glaube*, IV, Tübingen 1995, pp. 270-312) individuandone il punto decisivo nel valore cognitivo che Barth attribuisce alla fede e che determina il superamento del carattere antitetico connesso alla conoscenza della rivelazione tipico della dialettica luterana (letta, secondo Ebeling, superficialmente da Barth come diastasi). In questa maniera la dialettica *ratio-fides* viene indirizzata da Barth nel senso della corrispondenza e con ciò sottratta alla relazione fra parola e esperienza vitale, con la tendenza «ad una univocità (*Eindeutigkeit*) logicamente soddisfacente, ma anche con il pericolo di violenza ideologica» (p. 301). Anche C. GESTRICH, *Die hermeneutische Differenz zwischen Barth und Luther angesichts der neuzeitlichen Situation*, in «Zeitschrift für Theologie und Kirche», (1986), numero speciale dedicato a Barth nel centenario della nascita, pp. 136-157, batte sullo stesso tasto: «Nicht dem Glauben des einzelnen, sondern einem *kognitiven Rezipieren* der universal gültigen Geschichte Gottes in Jesus gilt daher Barths größtes theologisches Interesse. Und auch darin liegt eine teilgreifende Verschiebung gegenüber der Theologie Luthers» (p. 138). Più attento ai punti di convergenza, invece, G. HUNSINGER, *Was Karl Barth von Martin Luther gelernt hat*, in «Zeitschrift für dialektische Theologie», XIV (1998), pp. 168-193.

<sup>119</sup> Cfr. KD IV/1, pp. 679 ss. Per una sintetica ma puntuale esposizione della dottrina barthiana della giustificazione e della sua discussione in ambito soprattutto luterano cfr. A. MAFFEIS, «Giustificati per fede, siamo in pace con Dio». *La dottrina della giustificazione nella teologia evangelica contemporanea*, in «La Scuola Cattolica», CXXV (1997), pp. 563-608, su Barth pp. 565-579.

<sup>120</sup> Cfr. KD IV/1, pp. 826-872.

implicante la possibilità della fede non può provenire altro, infatti, che dalla realtà della fede stessa ed è dunque già una precisa forma di conoscenza e confessione della fede medesima. La *fides qua creditur* non è quindi la datità primaria che fonda le cosiddette asserzioni della *fides quae creditur*, ma viene piuttosto al termine di una serie che comprende in primo luogo Gesù Cristo, l'uomo nel peccato, la dottrina della giustificazione e infine l'ecclesiologia che rappresenta la prima forma della realizzazione soggettiva dell'evento della salvezza.

La fede esiste dunque in rapporto ad un oggetto, ad una realtà che sta di fronte al credente e che è chiaramente distinta da lui: questa è la condizione di possibilità della fede che, in quanto attività umana, deve essere propriamente intesa come «soggettivizzazione di una *res* oggettiva (*Subjektivierung einer objektiven 'res'*)».<sup>121</sup> La fede coincide cioè con il seguire (*Folgen*) il proprio oggetto, ovvero con l'andare per una strada già aperta in cui l'uomo non realizza niente di nuovo e non inventa alcunché. Essa non fa altro che chiudere il cerchio del rapporto fra Dio e uomo che esiste indipendentemente dalla fede, ma che esige quest'ultima come riconoscimento soggettivo della propria presenza:

«La fede è la normalizzazione del rapporto fra l'uomo e questo oggetto: ... è l'esecuzione della corrispondenza (*Entsprechung*) ad esso, a ciò che questo oggetto è in sé e significa per ogni uomo».<sup>122</sup>

La fede cristiana consiste perciò in un orientamento all'oggetto che è Gesù Cristo in cui l'uomo, cessando di essere semplicemente presso di sé, trova il proprio centro fuori di sé in un luogo ben determinato, distinto da altri, che non è equivocabile con l'aspirazione ad un indistinto al di là (*Jenseits-Streben*). Muovendosi in direzione di Cristo egli incontra infatti una realtà che circoscrive la libertà e la spontaneità con cui egli compie questo movimento. Il fatto che il cristiano si trovi in vista (*angesichts*) di Cristo significa pertanto che egli ha «occhi aperti per la sua realtà che sta sotto gli occhi di tutti».<sup>123</sup> Citando 2 Cor 3,18, «noi tutti, a viso scoperto (*mit aufgedecktem Angesicht*), riflettiamo la gloria del signore», Barth si chiede:

<sup>121</sup> KD IV/1, p. 828.

<sup>122</sup> KD IV/1, p. 829.

<sup>123</sup> KD IV/1, p. 831.

«Come potrebbe lo specchio essere tale se non riflettesse ciò che gli sta di fronte? E ancora: come potrebbe riflettere se ciò che gli sta di fronte fosse qualcosa di nascosto?». <sup>124</sup>

La fede, in quanto riflesso della gloria del Cristo vivente, è dunque un contromovimento (*Gegenbewegung*), che non proviene dalla forza e dalla ragione umane e che per questo non deve essere considerata come una possibilità per la quale l'uomo si decide come una sorta di Ercole al bivio.

Proprio per evitare che questa concezione della fede come possibilità soggettiva induca a stabilire una relazione dialettica della fede con l'incredulità, Barth afferma che essa è propriamente una necessità (*Notwendigkeit*): infatti, poiché la fede si rivolge ad una realtà che è assolutamente superiore alle altre, essa si rapporta all'incredulità come la realtà all'irrealtà, come la condizione normale all'abnormità. Il carattere della necessità non pertiene quindi alla fede in virtù di un atto di autoattribuzione, ma a partire dal proprio oggetto e cioè da Gesù Cristo. Nella morte e resurrezione di Cristo ogni uomo acquista infatti la possibilità di diventare un uomo nuovo e cioè un uomo libero:

«In ciò consiste la necessità della fede in modo oggettivo, reale, ontologico per *tutti* loro. È dunque questo oggetto della fede il circolo che di fatto racchiude tutti gli uomini e che da ogni uomo dovrebbe essere chiuso per mezzo della fede». <sup>125</sup>

Lo Spirito è la potenza (*Macht*) in cui Gesù Cristo rende libero e giustifica l'uomo per la scelta a suo favore e dunque per la fede. Per questo motivo la fede può conoscere e confessare la fede stessa come opera e come dono dello Spirito, cioè come il divenire e l'essere svegli (*wach*) sul fondamento del risveglio (*Erwecken*) operato da Cristo. L'effetto del risveglio consiste propriamente nel rendere chiaro che l'incredulità è ontologicamente impossibile, e che perciò non si può più mancare di compiere la libera azione che corrisponde alla nuova realtà che si è manifestata. L'atto umano della fede ha pertanto, in prima battuta, un valore cognitivo, non inventivo o creativo: si tratta di confermare il cambiamento già avvenuto con la morte e la resurrezione di Cristo. In seconda battuta, esso ha tuttavia anche un valore creativo poiché

---

<sup>124</sup> KD IV/1, p. 831.

<sup>125</sup> KD IV/1, p. 835.

attesta l'evento di una nuova nascita, ovvero della costituzione del soggetto cristiano. Il credente infatti diventa tale,<sup>126</sup> e cioè acquista la particolarità di cristiano, riconoscendo che Gesù Cristo esiste realmente per lui e che egli è il soggetto per il quale Questi è. La certezza così acquisita riguardo al fatto che la realtà del Cristo è *pro me* non assume un significato individualistico, poiché ricapitola in sé la comunità dei cristiani e tutta l'umanità. Dicendo «credo», la comunità dei cristiani si ricapitola infatti in una sola persona costituita da tutti i suoi membri, e proletticamente, da tutti gli uomini. Se dunque si evita di erigere la questione dell'appropriazione soggettiva a principio sistematico della fede, così come secondo Barth è avvenuto a partire dal pietismo,<sup>127</sup> è possibile considerare la fede cristiana come libera azione dell'uomo. Nella sua qualità

<sup>126</sup> Il termine credente (*gläubig*), come nota Barth, è la traduzione inevitabile del neotestamentario *pistós*, ma esso ha ormai acquistato una sfumatura psicologista che in greco è assolutamente assente; il *pistós* infatti partecipa di un essere, compie cioè un atto reale di partecipazione ad un oggetto.

<sup>127</sup> Esplicito su questo punto il giudizio di Barth: «L'irruzione usurpatoria di una filosofia soggettivistica nella teologia, avvenuta non casualmente con il sorgere del pietismo, dovrà – pur nel quadro di un apprezzamento oggettivo del problema del singolo soggetto cristiano – essere bloccata. Bisognerà allora arrivare ... a quella necessaria demitizzazione dell'«Io» che Paolo ha compiuto in *Gal 2, 20*: «Non sono io che vivo in me, ma Cristo»» (*KD IV/1*, p. 846). Barth è esplicito anche nell'inserire all'interno di questo processo l'ermeneutica kierkegaardiana del cristianesimo. Nel discorso tenuto a Copenaghen nel 1963 in occasione del conferimento premio Sonning (pubblicato sotto il titolo *Dank und Reverenz*, in «*Evangelische Theologie*» XXIII [1963], pp. 337-342; trad. it. *Kierkegaard oggi*, in «*Humanitas*», LIV [1999], pp. 980-985), egli ribadisce la discendenza diretta della filosofia di Kierkegaard dal pietismo di cui essa verrebbe addirittura a rappresentare «il compimento più alto, più conseguente e più approfondito dal punto di vista riflessivo» (*ibidem*, p. 341; p. 984). Pur riconoscendo il debito contratto da Kierkegaard nella prima fase della sua teologia, Barth vede sostanzialmente in questi l'ispiratore principale di quella nuova «sistematica antropocentrica» (*ibidem*) rappresentata dalla filosofia esistenziale di Heidegger, di Jaspers e di Sartre. L'insistenza eccessiva sul carattere negatorio del cristianesimo e l'immagine di una fede che, luteranamente, nasce da sé e si sviluppa sulla base di una dialettica esistenziale sono quindi i due aspetti con i quali Barth motiva la sostanziale presa di distanza dal pensiero di Kierkegaard nella fase successiva al *Römerbrief*. Le parole conclusive della suddetta conferenza sono indicative a questo proposito: «Che l'evangelo sia il lieto annunzio del Sì detto da Dio all'uomo, che questo annunzio la comunità lo debba proclamare al mondo intero e che esso venga dall'alto, questi sono i tre punti che io, dopo il mio incontro con Kierkegaard, ho in seguito dovuto imparare alla scuola di altri maestri» (p. 342; p. 985). Per una valutazione complessiva del rapporto Barth-Kierkegaard si veda E. BRINKSCHMIDT, *Sören Kierkegaard und Karl Barth*, Neukirchen-Vluyn 1971. Può essere utile accennare all'interpretazione che di questo rapporto ha dato E. Peterson nei due brevi scritti *Existentialismus und protestantische Theologie* e *Kierkegaard und der Protestantismus*, contenuti in E. PETERSON, *Marginalien zur Theologie*, München 1956, pp. 9-15, pp. 17-27. Anche Peterson interpreta l'esistenzialismo come una secolarizzazione di alcuni concetti centrali della teologia protestante, per quanto in esso l'eredità di Kierkegaard abbia finito per essere fraintesa; infatti, il nocciolo teoretico da cui si

di azione propriamente umana, essa comprende tre momenti formalmente distinti: l'atto dell'approvare (*Anerkennen*), quello del riconoscere (*Erkennen*) e quello del confessare (*Bekennen*). L'insieme di questi atti costituisce materialmente la fede come conoscere attivo (*tätiges Kennen*).

L'approvare, inteso come presa di conoscenza ubbidiente, è il contrassegno primario e basilare della fede. La triplice scansione che la dogmatica protestante, a partire da Calvino, ha elaborato a proposito della fede come *notitia*, *assensus*, *fiducia* richiederebbe, afferma Barth, di essere invertita nei primi due termini, poiché una conoscenza della volontà di Dio non esiste che a seguito di un atto di approvazione. Ciò è possibile, tuttavia, a patto che si consideri l'approvazione più di un semplice *assensus* e il riconoscimento più di una semplice *notitia*. La condizione di possibilità originaria dell'approvazione sta infatti nell'incontro con la comunità cristiana dove non si viene a conoscenza di una dottrina o di una teologia, ma dell'oggetto stesso della fede. L'approvare è dunque una presa di conoscenza ubbidiente (*omnis recta cognitio ab oboedentia nascitur*, ripete Barth con Calvino), ma non è riducibile ad un movimento del sentimento o ad un semplice atto di volontà cieco e privo di riflessione. Esso è piuttosto un atto di conoscenza in quanto

---

sviluppa l'esistenzialismo, e prima di esso l'idealismo tedesco, è quello della giustificazione forse che rappresenta un rifiuto del realismo ontologico della grazia; questa non è pensata come interna all'uomo, ma come favore dato ad una persona ideale, venendo così a creare quella tipica situazione paradossale in cui l'uomo concreto è sempre di fatto peccatore, ma nella sua esistenza ideale è giustificato. In questa maniera, tuttavia, la redenzione stessa diventa un fatto ideale e la fede un atto intellettuale che sprofonda nell'invisibilità. Ora, secondo Peterson, Kierkegaard ha voluto opporsi proprio a questa idealizzazione del cristianesimo che nella sua epoca aveva raggiunto il culmine con Hegel, evitando però di ripiegare su una soluzione dogmatica (come avviene in Barth): Kierkegaard, piuttosto, «cerca e esige un passaggio a un nuovo concetto di realtà che ... è 'esistenza' e che ... significa seguire Cristo, soffrire con Cristo, morire per lui» (*Existentialismus und protestantische Theologie*, p. 13). In questa prospettiva l'ascendenza pietistica del pensiero di Kierkegaard è da valutare positivamente, poiché il pietismo rappresenta «la ribellione contro le conseguenze pratiche che derivano dal nominalismo della teologia luterana ortodossa» (*Kierkegaard und der Protestantismus*, p. 20). L'indifferenza di Barth verso il pensatore danese, seguita al tentativo fallito di introdurlo nella teologia protestante, è sotto questo punto di vista indice di una mancata comprensione: «Sono convinto che anche quando si tiene Kierkegaard lontano dalla dogmatica, il problema dell'esistenza da lui posto in modo così impressionante, non è ancora risolto. Barth è tornato al tradizionalismo della sua chiesa e per questo il concetto cristiano di esistenza, per come fatto valere da Kierkegaard, non lo può, in quanto protestante, interessare. Egli può al massimo, come avviene nella sua dogmatica, considerarlo all'interno della morale e con ciò fraintenderlo. Al contrario, il concetto di esistenza in Kierkegaard ha interessato i teologi cattolici» (*Existentialismus und protestantische Theologie*, p. 14).



l'oggetto della fede, che è il Cristo testimoniato dalla Scrittura e annunziato dalla comunità, possiede una forma (*Gestalt*) ben determinata che rende la *cognitio* che di esso è possibile avere una *recta cognitio*. Indubbiamente esistono diversi modi di riconoscere Gesù Cristo, poiché nonostante la forma cristologica sia di per sé chiara e priva di contraddizioni, essa lascia sempre scorgere, nella sua inesauribile ricchezza, aspetti nuovi che ne impediscono una visione uniforme. Nondimeno, per quanto lo spazio della visione sia ampio, esso non è illimitato e proprio i limiti costituiscono il criterio della conoscenza dell'oggetto. Per questo motivo il conoscere della fede è un conoscere qualificato e corretto, dove cioè le proposizioni bibliche ed ecclesiali, la confessione e il dogma ricevono, come interpretazione dell'oggetto e come salvaguardia dei suoi limiti, la dignità che loro compete. In questo senso, la conoscenza di fede è immune da qualsiasi pregiudizio antiintellettualistico: credere significa infatti anche sapere (*Wissen*), perché colui che crede sa anche di colui a cui crede:

«Chi sentisse o volesse semplicemente qualcosa privo di forma, colui non sarebbe un teologo e nemmeno un cristiano, poiché per il cristiano Gesù Cristo non è privo di forma, ma in quello spazio in cui egli lo incontra, è forma e oggetto – e in quello stesso spazio in cui ascolta la parola della Scrittura, ma anche la parola della comunità (e così se stesso) diventa oggetto di sapere. La scienza teologica nel senso stretto del concetto può soltanto responsabilmente e in modo ogni volta nuovo, invenire, sviluppare e presentare in modo chiaro e coerente ciò che in quello spazio per *ogni* cristiano diventa *oggetto di sapere* e che *ogni* vero cristiano ha di fatto anche *saputo*». <sup>128</sup>

La qualificazione in termini cognitivi della fede non deve tuttavia far dimenticare che l'uomo è anche soggetto dell'atto credente. Se così non fosse, non potremmo intendere la fede come conoscenza attiva e libera. La questione dell'appropriazione soggettiva non può dunque essere impostata concependo la fede soltanto in termini recettivi, come soggettivizzazione di un evento che in sé è del tutto estraneo alla sua dinamica conoscitiva. Nella fede è infatti offerta la possibilità reale di far diventare l'esistenza umana una parabola (*Gleichnis*) di quella di Gesù Cristo. Il rischio di sovrapporre la forma dell'esistenza cristiana a quella del Cristo, che Barth vede all'opera specularmente nel soggettivismo protestante

---

<sup>128</sup> KD IV/1, p. 855.

e nell'oggettivismo sacramentale cattolico, può cioè essere evitato comprendendo che nella fede l'evento oggettivo della morte e resurrezione di Cristo è accaduto per me ed è valido per me, e che io dunque non sono colui che riproduce quell'evento (secondo un perfezionismo teologico che identifica oggetto e soggetto), ma che sono incluso in esso e da esso posso derivare una precisa conoscenza riguardo al mio essere. Il carattere dialettico di quell'evento ha infatti una sua corrispondenza antropologica nella fede, negativamente, nell'atto del pentimento (*mortificatio*) in cui l'uomo riconosce l'impossibilità al superamento della propria superbia, positivamente, nella fiducia che riconosce l'instaurazione del diritto alla vita dell'uomo (*vivificatio*).

L'ultimo momento della fede come azione umana coincide con l'atto del confessare. Esso è per Barth conseguente alla definizione della fede come presa di conoscenza (*Kenntnisnahme*) di Gesù Cristo. L'azione della fede nel mentre che approva e riconosce non può altro infatti che confessare, ovvero far seguire alla presa di conoscenza anche un'offerta di conoscenza (*Kenntnisgabe*). L'atto del confessare è quindi il momento in cui il cristiano, riconoscendo che la libertà di Cristo lo ha reso a sua volta libero, si rivolge all'infuori e cioè all'uomo, di fronte al quale egli viene ad essere testimone della grande luce di cui è il riflesso.

Le conclusioni di questa importante sezione sembrano dunque orientare la questione dell'appropriazione soggettiva della verità cristiana nel senso della presa di conoscenza attiva di un fatto che già si è compiuto. Come Barth aveva già evidenziato nel commento a *Rm* 5,<sup>129</sup> nell'evento della morte e resurrezione del Cristo si ha un'anticipazione sovrana della fede, cosicché quest'ultima può essere propriamente definita soltanto come un seguire ciò che è stato stabilito per mezzo di questa predecisione. Soltanto nella fede è infatti possibile riconoscere che la storia del Cristo rappresenta la storia dell'umanità e che egli è la legge di tutta l'antropologia. Il rapporto necessariamente rovesciato che risulta tra antropologia e cristologia – dove Adamo è visto come «figura di colui che doveva venire», e non come la verità di base da cui il Cristo sarebbe sorto e si sarebbe inserito e adattato – non ne mette però in discussione la reale corrispondenza:

---

<sup>129</sup> Cfr. K. BARTH, *Christus und Adam nach Röm. 5. Ein Beitrag zur Frage nach dem Menschen und der Menschheit*, Zürich 1952.

«Tra il nostro essere di una volta *fuori* e quello attuale *in* Cristo sussiste una relazione *naturale*. Ben compreso, il nostro essere di una volta fuori di Cristo, era già un essere reale, sebbene ancora nascosto, in lui».<sup>130</sup>

La verità dell'essere di Adamo viene dunque resa trasparente dalla verità del Cristo che è conosciuta nella fede e per questo la relazione tra cristologia e antropologia possiede un valore inclusivo che rifiuta tanto una riduzione «cristomonista» quanto una «antropomonista».

Nello scritto *Extra nos – Pro nobis – In nobis*,<sup>131</sup> Barth interrogandosi su come la storia di Cristo nella sua qualità di accadimento divino *extra nos*, possa essere causa di quel mutamento interno che comporta l'inizio della vita cristiana, respinge esplicitamente questa doppia riduzione. In una prospettiva cristomonista, infatti, l'*in nobis* è visto come un semplice rispecchiamento dell'atto di liberazione compiuto in Cristo *extra nos*, cosicché questi risulta di fatto l'unico soggetto agente. La risposta dell'uomo in questa maniera non è libera, in quanto il suo agire non rappresenta che un momento o un'apparizione dell'atto compiuto da Dio in Cristo. Il risultato è quello di privare di sostanza il problema etico e la stessa ubbidienza richiesta all'uomo si trasforma in un «partecipare passivo» in cui «l'intera antropologia e soteriologia sarebbero inghiottite dalla cristologia».<sup>132</sup> Rifiutando questa forma di «soggettivismo dall'alto», Barth prende però anche le distanze dalla soluzione antropomonista che interpreta la storia di Cristo come semplice predicato e veicolo, ovvero come cifra e simbolo, di ciò che in verità accade *in nobis*. In questa prospettiva la storia di Cristo risulta soltanto lo stimolo, l'aiuto, forse perfino indispensabile, di un mutamento interno che ha la sua origine esclusiva in una decisione umana. In questo modo, non si può però parlare propriamente di un oggetto che è origine del mutamento con il risultato che la cristologia è inghiottita in un'antropologia e in una soteriologia autosufficienti.

Il punto debole comune ad entrambe le prospettive è, secondo Barth, quello dell'utilizzazione di un concetto di unità che è estraneo al dato cristologico e che non permette un'autoesplicazione

---

<sup>130</sup> *Ibidem*, p. 74.

<sup>131</sup> Cfr. K. BARTH, *Extra nos – Pro nobis – In nobis*, in H. GOLLWITZER (ed), *Hören und Handeln. Festschrift für E. Wolf zum 60. Geburtstag*, München 1956, pp. 15-27.

<sup>132</sup> *Ibidem*, p. 22.

del suo carattere misterioso: si tratta invece di tener presente la linea del pensiero neotestamentario che pone come offerta per tutti la fedeltà di Dio. La storia di Cristo è infatti particolare ed unica, ma ha un'intenzione e una tendenza appropriatrice che è universale. Essa perciò accade *extra nobis* per essere, al medesimo tempo, attiva *in nobis*; la storia a cui dà avvio è dunque una nuova storia in cui l'uomo diventa fedele a Dio e riconosce la possibilità contraria come ormai impossibile e perciò inattuabile.

Questa soluzione è ribadita da Barth anche nel terzo tomo del volume sulla dottrina della riconciliazione, e precisamente nell'ampio § 63 intitolato «La gloria del mediatore»,<sup>133</sup> dove egli, affrontando l'aspetto soggettivo o formale della riconciliazione fra Dio e uomo, quello che sul versante antropologico corrisponde alla vocazione del cristiano, si ricollega alla sezione sulla *Herrlichkeit* come attributo divino.<sup>134</sup> In essa Barth aveva affermato che uno dei caratteri della gloria di Dio consiste nel creare autonomamente le condizioni del proprio riconoscimento da parte dell'uomo, in maniera tale da diventare per questi oggetto di godimento (da qui la bellezza come suo concetto esplicativo ausiliare). La *Herrlichkeit Gottes* non è cioè un *brutum factum* al quale corrisponde nella conoscenza umana una «macchia oscura», ma un fatto che, dotato di forma, s'impone in quanto suscita compiacenza e provoca desiderio; la *Herrlichkeit* è appunto l'attributo del Dio che ama, che amando si rende degno di amore, e come tale rappresenta il fondamento del libero riconoscimento di Dio da parte dell'uomo; questi infatti non può (*können*) di per sé riconoscere la *Herrlichkeit* divina perché non sta nella sua possibilità farlo, ma neppure lo deve, né nel senso esortativo (*sollen*) perché sarebbe falso imporre qualcosa che non è possibile fare, né in quello costrittivo (*müssen*) perché la *Herrlichkeit Gottes* non è una necessità di natura. L'uomo può piuttosto riconoscerla e servirla soltanto nel senso che gli è lecito (*dürfen*) farlo in quanto liberato per essa.<sup>135</sup>

<sup>133</sup> Cfr. *KD* IV/3, pp. 1-424. Il tomo fu pubblicato nel 1959. In una lettera a F. Schmid, autore di uno studio sull'ermeneutica barthiana (cfr. *Verkündigung und Dogmatik in der Theologie Karl Barths. Hermeneutik und Ontologie in einer Theologie des Wortes Gottes*, München 1964), Barth pur elogiandone l'analisi critica si rammarica per la mancata attenzione a *KD* IV/3, dove afferma di aver voluto, «riprendere il tema di *KD* I, per così dire, direttamente dal centro»; K. BARTH, *Briefe* (1961-1968), p. 264.

<sup>134</sup> Cfr. *KD* II/1, pp. 722-764.

<sup>135</sup> Sulla base di questi testi, com'è noto, H.U. von Balthasar ha visto nella teologia di Barth un punto di svolta rispetto al processo di «disestetizzazione» che ha marcato la

Se dunque la gloria di Dio è la potenza che è fondata nella capacità di mostrarsi per quello che è e per questo di risplendere in chi le sta di fronte facendosi così riconoscere ed onorare, la gloria del mediatore (Cristo) implica tanto la gloria di Dio quanto la glorificazione dell'uomo, in modo tale che la rivelazione di Dio risulta definitivamente assicurata nel suo carattere transitivo: essa è una realtà che si interiorizza nell'uomo. A partire da essa, risulterà quindi impossibile un'interrogazione astratta circa la veridicità del riconoscimento. Il sospetto che quest'ultimo sia soltanto un meccanismo di proiezione psicologica, non avrà motivo di sussistere se comprendiamo che con il Cristo siamo posti di fronte alla verità che è *index sui*. L'accusa di arbitrarietà che verrà immancabilmente sollevata su questo punto ha dunque a che fare con la pretesa cristologica di rappresentare in modo unico la verità e non dovrà essere confusa con quella dei soggetti che la testimoniano. La proclamazione dell'unicità della verità da parte dei cristiani, in altri termini, non andrà intesa come un'autoglorificazione dei cristiani rispetto ai non-cristiani, della chiesa rispetto ad altre istituzioni o del cristianesimo rispetto ad altre concezioni del mondo. Tale proclamazione non ha infatti altra prova che la parola della rivelazione stessa ed ha quindi, dal punto di vista argomentativo, un carattere circolare:

«Una *petitio principii*, dunque? Un circolo chiuso in se stesso? Esattamente: noi ci siamo tenuti al contenuto – e solo al contenuto! – della nostra presupposizione e affermazione e abbiamo dimostrato che e in quale senso essa sia vera, necessaria, permessa e comandata. *Honny soit qui mal y pense!* Gli stolti diranno in cuor loro che anche qui si ha un *circulus vitiosus*! Come se si potesse e dovesse fare a meno in questa faccenda di un *circulus vitiosus*!». <sup>136</sup>

---

teologia protestante fin dalle sue origini. L'importanza di questo punto ai fini del confronto con Bultmann è palese: «Soprattutto questo influsso antiestetico si fa sentire in Bultmann nel quale lo scientismo biblico distrugge ogni forma oggettivamente fondata e storicamente visibile della rivelazione e viene operato il ritorno nella interiorità assoluta e senza forma dell'atto di fede, nel *pro-me* esistitivo della morte e della resurrezione del Signore. Ogni riga di Bultmann testimonia chiaramente di questo sconvolgimento soggettivo, nel senso di un essere afferrati da Cristo; si tratta però di una serietà, nella sua assenza di forma e di immagine, piena di angoscia: un vero e proprio vicolo cieco del protestantesimo. Qui occorre riconoscere a Karl Barth il merito di avere, unico nell'imperversare del tifone, saputo raddrizzare decisamente il timone»; H.U. VON BALTHASAR, *Herrlichkeit. Schau der Gestalt*, Einsiedeln 1961; trad. it. *Gloria. La percezione della forma*, Milano 1971, pp. 42-43.

<sup>136</sup> KD IV/3, p. 95. Barth rifiuta ancora una volta in questa sede l'impresa apologetica nel suo esclusivo significato *ad extra*, mentre sembra ammetterlo pienamente in un senso

L'impossibilità di individuare un punto d'aggancio tra coloro che riconoscono e coloro che non riconoscono non significa dunque limitare la potenza di Cristo a rendersi visibile in altre ambiti che non siano quelli ecclesiali; al contrario, è proprio il riconoscimento del potere autonomo di Cristo a creare testimoni oltre lo spazio della comunità cristiana (la promessa dello Spirito che è universale) che ricolloca la criteriologia dottrinale della chiesa entro i limiti che le competono e cioè quelli della sua funzione testimoniale.<sup>137</sup> Voler oltrepassare questa funzione significherebbe ignorare che la possibilità di relativizzare la luce di Cristo nel confronto con altre luci è necessariamente presente per il fatto stesso che essa si compromette con queste.

In questo senso, il rapporto tra la luce del Cristo e le luci profane non è critico in modo assoluto. Queste ultime possiedono una propria luminosità (*Helligkeit*), che pur essendo diversa da quella proveniente dalla rivelazione, risulta corrispondente ad essa; al mondo appartiene infatti l'essere conosciuto e cioè, esattamente come la parola della rivelazione, l'esistere non soltanto *in re* ma anche *in intellectu*. Tra la luce della rivelazione e quelle del mondo esiste dunque, dal punto di vista formale, un elemento comune: la presenza di ciò che Barth chiama «schemi (*Schemata*)»,<sup>138</sup> modi costanti di apparire dell'essere che, nel momento in cui si danno a

---

intrinsecista, e cioè come «una funzione necessaria della dogmatica nella misura in cui essa deve render conto nel modo migliore della presupposizione, del limite, del senso e del fondamento delle proposizioni della confessione cristiana di fronte ad ognuno che faccia richiesta» (p. 121).

<sup>137</sup> Si leggerà in questa posizione la risposta di Barth al rimprovero di esclusivismo, connesso all'affermazione che Cristo è la luce della verità, fatto valere soprattutto da K. JASPERS, *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*, München 1962; trad. it. *La fede filosofica di fronte alla rivelazione*, Milano 1970, pp. 659 ss. Barth aveva fatto riferimento ad esso già in conclusione della conferenza *Humanismus*, Zürich 1950, p. 27, per poi riferirvisi spesso in seguito. Secondo Barth, in effetti, per non fraintendere il senso della pretesa di «assolutezza» del cristianesimo, occorre distinguere tra l'esclusivismo che richiede la figura di Cristo e quella ad essa corrispondente, ma anche sottoposta e secondaria, della comunità cristiana. I due piani, che non sono separabili, non sono tuttavia nemmeno identici e proprio in questa non-identità è possibile vedere un aspetto che separa Barth da Bultmann e che non rende equivalente la critica di Jaspers a Barth a quella del teologo della demitizzazione (cfr. K. JASPERS - R. BULTMANN, *Die Frage der Entmythologisierung*, München 1954; trad. it. *Il problema della demitizzazione*, Brescia 1995). Da un punto di vista formale, infatti, la rivendicazione dell'«oggettività» e della comunicabilità dei «miti» biblici fatta valere da Jaspers s'incontra con il problema posto da Barth a Bultmann circa la riduzione antropologica del significato delle proposizioni teologiche.

<sup>138</sup> KD IV/3, p. 161.

conoscere, assicurano l'essere creato circa la stabilità della realtà del mondo e della propria. Essi suscitano dunque la confidenza in cui il mondo è conosciuto come cosmo e non come caos. Parlare a loro proposito di «rivelazione della creazione» o di «rivelazione primitiva» risulta secondo Barth improprio, poiché essi non hanno, direttamente, niente a che fare con la parola di Dio e per la loro conoscenza «è sufficiente soltanto l'applicazione del dono divino buono, ma limitato, del *common sense*».<sup>139</sup> Queste costanti (fra le quali Barth annovera anche l'esistere per gli altri, il ritmo del mondo, le leggi naturali e intellettuali) rivelano tuttavia un fondo oscuro, enigmatico del mondo che ne costituisce il mistero: l'oscurità che persiste sul fondamento, l'origine e la ragion d'essere del mondo rappresentano infatti il limite di tutto l'essere e dello splendore del creato che ne rende impossibile la sovraestimazione rispetto alla luce della rivelazione.

La separazione critica fra le luci del mondo e quella della rivelazione non esclude dunque una comprensione positiva dell'autotestimonianza della creatura e cioè una «visione d'insieme» o un «concepire comprensivo» che porta a considerare le luci del mondo come rifrazione di quell'unica luce.<sup>140</sup> La relativizzazione di quelle luci realizzata attraverso la luce comporta dunque, negativamente, la delimitazione della pretesa delle prime a valere in modo autonomo e, positivamente, la loro effettiva instaurazione. Sotto questo punto di vista, secondo Barth, tanto la soluzione dualistica quanto quella monistica possono essere evitate, invitando a riflettere «che e come la verità di Dio problematizza e *relativizza* la verità della sua creatura, ma anche che e come la *integra* e la *instaura*».<sup>141</sup>

Una volta chiarita la natura di questo rapporto, il mondo e la natura possono essere intesi come il teatro in cui si svolge il «dramma» di cui Gesù Cristo è protagonista e che si sviluppa in modo non lineare; la luce della rivelazione cristologica incontra infatti una resistenza, viene contraddetta e risulta frenata; nonostante questo, Gesù non cessa di essere la figura dominante, l'eroe

<sup>139</sup> KD IV/3, p. 161.

<sup>140</sup> Indicativa l'immagine che Barth usa in G I, p. 246-247: «Penso ai catarifrangenti che ci sono lungo le strade dove viaggiano le auto. I catarifrangenti in sé sono privi di luce, ma se i fari delle auto li illuminano allora anch'essi illuminano». Cfr. Su questo tema M. TROWITZSCH, *Die Klärung der Lichtverhältnisse. Zu Karl Barths Schriftauslegung*, in «Zeitschrift für dialektische Theologie», XIV (1998), pp. 153-167.

<sup>141</sup> KD IV/3, p. 174.

dell'azione del dramma e il vincitore del combattimento che ha il mondo e la storia come palcoscenico. La resistenza che l'oscurità oppone alla luce è quindi destinata ad essere vinta e la relazione della seconda alla prima presenta una natura dinamico-teleologica; la storia implica cioè un combattimento che è destinato a risolversi e a mostrare la superiorità del vincitore. Proprio su questo punto Barth fonda la necessità di considerare la storia di Gesù come una «storia inclusiva» (*einbegreifende Geschichte*),<sup>142</sup> cioè come una storia di cui tutti gli uomini sono resi partecipi e la cui conoscenza coincide con la consapevolezza di trovarsi in relazione con essa:

«Conoscenza, secondo il linguaggio biblico, indica il processo nel quale l'«oggetto» distante, per così dire, si apre in modo tale da superare tanto la sua distanza quanto la sua semplice oggettività e pervenire all'uomo come «soggetto» agente, penetrando in lui come soggetto conoscente e trasformandolo».<sup>143</sup>

È esemplificativo, in questo contesto, il ricorso alla parabola del seminatore (*Mt* 13, 3-8): il seme rappresenta qui la parola che viene rivolta a tutti indiscriminatamente, il campo è l'immagine che designa l'intenzionalità universale del messaggio. La parola viene dunque udita da tutti, ma non viene compresa e conosciuta che da alcuni. Su questa base, Barth distingue chiaramente il significato dei due verbi *akoúein* e *syniénai* attribuendo a questo secondo termine un significato assai forte che lo avvicina a quello del latino *intelligere*. Il comprendere (*verstehen*) non è sufficiente ad esprimerne il senso, perché la semplice comprensione della parola appartiene ancora all'ascolto comune di tutto quello che riguarda la parola. Nel *syniénai* invece non si tratta di un semplice comprendere ma di un percepire, di un ricevere, di un prendere, di un concepire e dunque dell'apparizione della parola intesa e compresa, ovvero della conoscenza che le corrisponde. La conoscenza è esattamente data dall'ascolto che diventa comprensione: il caso normale è perciò quello in cui questo passaggio si realizza, quello anormale, che coesiste accanto al primo, quello in cui non si realizza;<sup>144</sup> proprio la permanenza di questa dualità ha reso neces-

<sup>142</sup> *KD* IV/3, p. 209.

<sup>143</sup> *KD* IV/3, p. 210. Barth considera sotto questo punto di vista la conversione di Paolo come avvenimento esemplare della relazione fra *pístis*, *gnôsis* e *metánoia*.

<sup>144</sup> Si ritroverà in quest'aspetto il nerbo della dottrina dell'elezione gratuita di Dio che Barth aveva sviluppato in *KD* II/2, pp. 1-563; trad. it. *La dottrina dell'elezione divina*,



sario per gli stessi testimoni biblici la comprensione della propria esistenza come esistenza nella contraddizione (*Gegensatz*):

«Erano 'dialettici'? – si domanda Barth – Non lo erano affatto, per quanto sotto dialettica si voglia comprendere un pensare che è e mette in contraddizione conciliandoli due principi. Il concetto potrebbe essere giusto se si intendesse con esso un'alternanza fra il discorso di Dio e la risposta umana, alternanza che i testimoni dell'Antico e Nuovo Testamento conoscono assai bene. Ma ancora non si capirebbe la distretta in cui essi si trovano quando hanno visto e descritto l'esistenza umana sotto quel *duplice* aspetto. Così sarà meglio lasciar stare qui il concetto di 'dialettica' e sostituirlo semplicemente con quello di *storia*».<sup>145</sup>

Il concetto di storia indica dunque la relazione all'oggetto che è fondamento e contenuto dell'appercezione e della comprensione umana. Questa relazione, infatti, si fonda su un evento «reale»,

---

Torino 1983. In questa sezione, com'è noto, egli aveva dimostrato che a partire da Agostino ha avuto luogo una sostanziale separazione della dottrina della predestinazione da quella della grazia che ha condotto ad un suo irrigidimento in decreto assoluto (Calvino). La ricentratatura di questa dottrina sulla figura di Gesù Cristo al tempo stesso come Dio-che-elegge e come uomo-eletto, proposta da Barth, ha lo scopo di mostrare che «la volontà divina positiva è primaria e domina, mentre l'altra è secondaria e subordinata» (p. 188; p. 433), ma al tempo stesso anche di individuarne la fondazione nella storia di Gesù Cristo, nella sua morte e resurrezione; per questo motivo, l'elezione di grazia non va considerata come una grandezza riposante su se stessa, ma come avente un preciso carattere storico; essa, infatti, «non è semplicemente lo schema o il programma della storia. È realmente essa stessa una storia precisa ed unica all'interno della volontà e della decisione divina» (p. 202; p. 451). La condizione per riconoscerne la positività, di conseguenza, sta nell'esser presi nel suo movimento e cioè nel comprendere che essa ci riguarda. È interessante notare come in questa sede il problema della comprensione sia sostanzialmente riportato da Barth al rapporto fra Israele e Chiesa. Israele infatti, nella duplicità della sua figura (forma della ribellione, fonte della salvezza), ascolta ma non comprende, intende senza credere, perché rifiuta di applicare a se stesso il messaggio che gli è rivolto; la Chiesa invece ascolta credendo e perciò si costituisce come la forma perfetta della comunità eletta da Dio. La differenza sta dunque nella qualità dell'ascolto che per Israele è sterile: lo zelo che esso dimostra verso Dio è senza intelligenza perché manca di riconoscere l'oggetto della fede che pure non gli è sconosciuto. Ciò comporta che, sebbene la comprensione credente con cui si accetta la nuova posizione creata dalla decisione di Gesù Cristo non abbia alcun criterio di autoverifica e debba per questo sentirsi solidale con la figura che le si oppone, esista una «differenza oggettiva» (p. 380; p. 700) tra eletti e riprovati. Al riconoscimento non può infatti essere opposto legittimamente il non-riconoscimento, determinandosi quest'ultimo soltanto come nulla, rifiuto, disordine. L'incredulo, il riprovato, non può cioè «opporre all'immagine dell'uomo che Dio ci ha dato (innanzitutto nel suo Figlio e poi nei suoi eletti) un'altra immagine dell'uomo che sarebbe anch'essa conforme alla verità» (p. 384; p. 705). Su tutta la questione si veda l'ottimo saggio (critico) di M.C. LAURENZI, *Barth e l'ebraismo*, in «Hermeneutica», X (1991), pp. 213-262 e, più ampiamente, per una discussione dei problemi che la dottrina dell'elezione barthiana solleva, i contributi presenti in S. ROSTAGNO (ed), *Barth contemporaneo*.

<sup>145</sup> KD IV/3, p. 223.

che tuttavia è anche parola, *kérygma*, luce che nella sua specificità rimane un *Faktum* problematico, non in se stesso, ma perché si compromette con altri fatti. Per questo, il *Faktum* significa propriamente *quod factum est*, ciò che si produce, dunque ciò che viene a manifestarsi ancora dopo essersi manifestato una volta. La dialettica tra «fatto» e «riconoscimento», pertanto, non si esaurisce mai, né si risolve, poiché Gesù rispondendo all'uomo interroga di nuovo, non permettendo di trasformare l'incontro con lui in un'astratta verità.

## Conclusione

La ricognizione dei testi barthiani sul problema dell'ermeneutica fin qui condotta può forse consentire, in conclusione, di individuare alcuni nodi teoretici che probabilmente hanno rischiato di rimanere oscurati dalla successione espositiva dei singoli argomenti e che ci sembrano particolarmente rilevanti per il suo significato e per la sua valutazione critica. Per esigenze di chiarezza e di brevità li richiamiamo per punti:

1. Il tratto qualificante l'ermeneutica barthiana al tempo del *Römerbrief* consiste nella «scoperta» dell'«oggetto» (*Sache*) biblico e della sua natura realisticamente trascendente. Questa scoperta, che non rappresenta semplicemente una rottura con la riflessione barthiana precedente, ma anzi mostra chiari elementi di continuità con la comprensione della religione come «rapporto con la realtà» fatta valere nei confronti del formalismo neokantiano, ha un'intenzionalità positiva e una negativa: la prima si esercita attraverso la tematizzazione di quello che a Barth appare come il «contenuto» evidente dell'*Epistola* (l'annuncio della resurrezione dai morti di Cristo e l'elezione di grazia), in ordine al quale le sue interpretazioni in chiave puramente storica o psicologica si rivelano insufficienti. L'esegesi dei contenuti non intende sollevare, sotto questo punto di vista, un'istanza ermeneutica precritica, ma meta-critica; essa cerca cioè di condurre la comprensione del testo biblico al livello di radicalità critica esigito dal suo oggetto. La seconda si esercita nella relativizzazione delle molteplici interpretazioni che, sia sul versante esegetico che su quello sistematico, non approdano a questo livello ultimo, ma rimangono nell'ambito delle spiegazioni penultime. Essa non consiste nel loro togliimento, ma nella loro riconduzione a strumento ausiliario della comprensione e spiegazione del testo. In questo senso, il commento svolto da Barth nel *Römerbrief* non può che autocomprendersi come «teologico», senza che ciò comporti una pretesa interpretativa arbitraria e scientificamente incontrollabile. Piuttosto, sulla base di un simile assunto,

nasce l'esigenza di riprendere daccapo la questione della «scientificità» della teologia.

2. Il carattere «teologico» dell'ermeneutica metacritica non esclude una precomprensione «filosofica», ma anzi la postula nella forma della domanda sull'origine dell'essere. Come Barth ha esplicitamente riconosciuto, alcune espressioni del pensiero filosofico degno di questo nome (quello platonico in particolare, ma anche quello kantiano) sono in grado di percepire il carattere eteronomo della domanda sull'origine dell'essere, il fatto cioè che essa diventi possibile soltanto sulla base della «provocazione» da parte di quel «totalmente altro» che è riconosciuto come l'autentico soggetto della domanda. La domanda «filosofica» sull'origine dell'essere, se radicalmente messa in opera, rappresenta in questo senso il momento in cui la presenza del «totalmente altro» è avvertita dalla coscienza (*Rm*, 19-21): «Questa conoscenza di Dio (*Gottesgedanke*), la conoscenza dell'assoluta eteronomia a cui siamo sottoposti, è *autonoma*».<sup>1</sup> Ogni interpretazione psicologista o trascendentalista dell'assoluto che non ne colga l'esistenza reale, ovvero che non sia consapevole che nel momento in cui solleviamo quella domanda siamo in realtà interrogati, è pertanto destinata a ripiegarsi su se stessa diventando inefficace o pervertendosi in idolatria. La contrapposizione tra fede e religione prende propriamente senso in questo contesto.

3. Perché la conoscenza autonoma dell'eteronomia non rimanga una «possibilità astratta», è necessario che essa venga «attualizzata» per mezzo della forma storica della rivelazione del «totalmente altro». Quest'ultima non rappresenta l'illustrazione di una verità generale presupposta, ma l'evento «concreto» che nel suo elemento qualificante, la resurrezione dai morti di Cristo, si autoattesta come miracolo assoluto. Questo evento consente un «sapere» (la fede) che ha una sua precisa portata realistica – è quindi un autentico «sapere», non un'illusione –, ma che non può aspirare ad un'evidenza oggettiva. La natura paradossale di quell'evento, infatti, non consente al sapere che vi corrisponde di istituirsi in una forma universalmente disponibile. Esso piuttosto

---

<sup>1</sup> *RB* 2, p. 21; p. 22.

«accade» come evento indeducibile che non sta in nostro potere produrre e del quale ogni verifica empirica si presenta come oltre-modo problematica. Ciò nondimeno, tale «sapere» è l'unica forma conoscitiva che corrisponde in modo adeguato a quell'evento e che da esso è richiesto. Questo significa che la fede non è una semplice possibilità soggettiva o un'attitudine opzionale, ma la modalità necessaria e corretta dell'esercizio conoscitivo a suo riguardo. Non esiste, in altri termini, un sapere di quell'evento che non si attui nella forma della fede; tutti gli altri tipi di sapere, nel migliore dei casi, possono soltanto concorrere a illuminarne il senso, nel peggiore, ad occultarlo.

4. Il «sapere» del «totalmente altro» non può che esercitarsi nella forma del «rimando» ad esso, dunque secondo una struttura «testimoniale» che esclude una pretesa assoluta a suo riguardo, ma che rimane costituzionalmente indirizzata ad esso. Non si tratta, quindi, come Barth ha osservato ripetutamente, di un sapere «monologico», ma «dialogico», avvertito cioè della persistenza, nel cuore dell'atto conoscitivo stesso, dell'oggettualità del proprio «oggetto». Una simile struttura concettuale, che si articola nella forma di una dialettica tra «dato» e «idea», cioè tra la forma storica della rivelazione e la sua origine sovrastorica, guida il pensiero barthiano tanto nel cosiddetto periodo dialettico quanto in quello dogmatico, sebbene con diversa accentuazione. Nel primo periodo viene accentuato il secondo termine a motivo della polemica contro il concetto di esperienza religiosa o di «a priori» religioso, suscettibile di provocare quel processo di autonomizzazione del sapere teologico in cui quest'ultimo confonde il proprio contenuto con l'oggetto al quale si riferisce. La funzione critica della preminenza del secondo termine non deve tuttavia essere fraintesa, come la maggior parte delle ricezioni in ambito cattolico ed evangelico del *Römerbrief* avevano mostrato, nel senso di un togliimento del primo termine, cioè della determinazione storica del «totalmente altro». Il rischio di un tale fraintendimento, oggettivamente giustificato dalle molte formulazioni paradossali del *Römerbrief*, ha consigliato Barth, nel periodo immediatamente successivo, di esplicitare il senso adeguato di quelle formulazioni e di poterlo fare anche grazie ad un'acquisita confidenza con il linguaggio teologico tradizionale che prima non possedeva. Ne è scaturita, rispetto alla fase precedente, un'accentuazione del primo termine che ha

dato l'impressione di un mutamento di paradigma, ma che, a ben vedere, appare più probabilmente come una presentazione in veste scientifica della riflessione svolta nel *Römerbrief*.

5. Il passaggio alla dogmatica si attua facendo leva su due elementi fondamentali: l'esplicita valorizzazione della determinatezza storica della rivelazione divina e la positività del suo riconoscimento attuale nella chiesa per mezzo della parola di Dio testimoniata dalla Scrittura. Con ciò Barth si propone l'obiettivo di salvaguardare la natura testimoniale del sapere teologico che si alimenta appunto della «fattualità» della rivelazione e del suo riconoscimento attuale nella chiesa e che invece è destinato a non aver luogo nel momento in cui tale «fattualità» viene dialetticamente correlata ad una possibilità astratta, istituendo nel primo caso un'opposizione tra *revelatio generalis* e *revelatio specialis* che non coglie la corrispondenza tra l'essere di Dio e la sua rivelazione storica, e nel secondo relativizzando il riconoscimento della parola di Dio attraverso la domanda sulle sue condizioni di possibilità. Ciò fa sì che il passaggio alla dogmatica si attui propriamente come una riacquisizione del profilo cognitivo ed istituzionale della fede, cioè del «sapere» del «totalmente altro». Essa intende realizzarsi in esplicita contrapposizione al «neoprotestantesimo», cioè a quell'impostazione teologica che, secondo Barth, sollevando una domanda preliminare sulle condizioni di possibilità della rivelazione e del suo riconoscimento, produrrebbe un effetto paralizzante sullo stesso sapere teologico. Questo comporta d'altro canto un'eguale distanza dal «cattolicesimo», cioè da quella posizione in cui la struttura testimoniale del sapere teologico sarebbe apparente a causa della mancanza dell'istanza critica che, cogliendo la sproporzione fra dato ed idea, consente di intendere i risultati del lavoro dogmatico come bisognosi di continua correzione e dunque come provvisori.

6. La ripresa del profilo cognitivo ed istituzionale della fede gira attorno a due elementi qualificanti: il primo è quello della intelligibilità della parola di Dio, la quale, pur escludendo qualsiasi orizzonte di contenimento antropologico, possiede un carattere intenzionale in grado non soltanto di interpellare colui che da essa è raggiunto, ma di veicolare un contenuto: la parola di Dio è cioè *vox significans rem*. Il secondo è rappresentato dal «principio

scritturistico»: per evitare il rischio che la comunicazione attraverso la parola di Dio rimanga su un piano puramente spirituale, è necessario considerare la Scrittura come «segno» dell'effettiva «alterità» di quella parola. La Scrittura diventa così la «concretizzazione» della parola di Dio nella chiesa, rappresentando la norma della sua interpretazione e l'elemento in cui la sua ineducibilità viene perennemente ricordata alla chiesa. Sono appunto questi due elementi che permettono a Barth di sviluppare una teologia dogmatica che, muovendo dal dato dell'annuncio ecclesiale, indaga sulla sua effettiva corrispondenza con la testimonianza scritta della rivelazione. Con ciò viene anche eseguito il progetto di conferire una precisa autonomia alla teologia rispetto a qualsiasi presupposto filosofico, autonomia che si concepisce, almeno secondo le proprie intenzioni, non come esclusiva rivendicazione a sé della verità cristiana, ma come riflesso della particolarità e concretezza della parola che la chiesa ha ascoltato nella rivelazione storica di Dio in Gesù Cristo.

7. I problemi critici che ineriscono a un simile progetto sono fondamentalmente riconducibili all'inavvertenza del problema ermeneutico. Se infatti il riconoscimento della parola di Dio che ha luogo all'interno della spazio ecclesiale è dichiarato come «fattuale» e incluso nella dinamica prodotta dalla rivelazione storica di Dio, a rigore, non si pone alcun problema ermeneutico. Quest'ultimo, come ha fatto notare Bultmann, può porsi soltanto in riferimento alla riconosciuta problematicità del comprendere che appunto legittima la domanda su che cosa significhi propriamente comprendere. Ora, una tale questione, che coinvolge le designazioni critiche della teologia barthiana come «positivismo della rivelazione» e simili, è sicuramente giustificata, per quanto debba a sua volta essere considerata a partire dalla percezione che di essa Barth ha avuto. Nel cammino che lo ha condotto durante gli anni Venti all'elaborazione della *Kirchliche Dogmatik*, questo problema era ancora avvertito sotto la forma di una riflessione sulla possibilità dell'ascolto della parola di Dio presente accanto alla sua ricognizione fenomenologica. La persistenza di una tale problema è stata tuttavia progressivamente considerata da Barth come un impedimento allo sviluppo di una «dottrina dei principi» (la dogmatica) da lui ritenuta, in ordine alle sorti storiche delle chiese evangeliche, quanto mai urgente. L'apprezzamento

del problema ermeneutico in questo quadro, a prescindere dalla sua considerazione sotto il profilo dell'*ars interpretandi*, è stato ricondotto nell'alveo della polemica contro quello che Barth chiama «cartesianesimo teologico», cioè quell'indirizzo che in varie forme intende concepire la parola di Dio come un «contenuto oggettuale» della coscienza, e che in questo modo non coglie la realtà di Dio come assolutamente superiore e fondantesi in se stessa, ma come termine intenzionato dal soggetto. In una simile prospettiva appare in effetti impossibile parlare di coscienza credente, perché l'atto del conoscere (*Erkennen*) non appare più fondato su quel preliminare riconoscere o approvare (*An-erkennen*) che individua la struttura interlocutoria o dialogica della coscienza stessa. Questa struttura sarebbe descrivibile nei termini di una dialettica fra attività e passività della coscienza, se essa non mirasse, come secondo Barth avviene in Schleiermacher, ad una sostanziale equazione fra questi due momenti. Infatti, nel riconoscere la parola di Dio, la coscienza non sperimenta soltanto la propria passività, ma l'effettiva e insuperabile presenza dell'Altro, esattamente come realtà che 'sta di fronte' alla coscienza. Non è un caso, come abbiamo visto nell'ultimo capitolo, se nell'antropologia cristologica che Barth ha sviluppato nella maturità, vi sia un'esplicita, anche se pur sempre circospetta, valorizzazione del pensiero dialogico ancora una volta in chiave antiidealista.

8. La considerazione polemica del problema ermeneutico all'interno di una lettura, probabilmente semplificante, della teologia evangelica moderna sotto il segno della «riduzione antropologica», ha fatto sì che la forma concettuale della teologia di Barth venisse identificata con quella del rapporto «soggetto-oggetto» e quindi con una forma avvertita da molti come precritica. Questa obiezione va indubbiamente a cogliere un nodo problematico della riflessione barthiana, ma anche in questo caso lascia spazio per una valutazione più accurata. L'infrastruttura concettuale che guida la dogmatica è infatti ben lungi dall'essere criticamente inavvertita: essa risulta, come si è detto, da una dialettica tra dato ed idea che è esplicitamente elaborata per ovviare agli esiti contrapposti del realismo che si perverte in naturalismo e dell'idealismo che si perverte in ideologia. Esempio, a questo proposito, è l'interpretazione dell'argomento anselmiano offerta da Barth in *Fides quaerens intellectum*. La prova anselmiana, pur rigorosamente



indipendente dall'esperienza e dunque non in pericolo di ridurre Dio ad un «pezzo di mondo», è ugualmente distante da ogni forma di ontologismo. La realtà di Dio non è infatti conseguita per mezzo della definizione noetica di Dio offerta dal *Proslogion*, ma rappresenta il dato originario percepito esternamente al pensiero (*fides ex auditu*) e al quale quella definizione corrisponde nella sfera del pensiero. La razionalità teologica è quindi costituzionalmente ermeneutica poiché non muove da un'astratta possibilità, ma dalla domanda che la realtà percepita risveglia in noi, e cioè dalla domanda sull'unico modo in cui quella realtà può darsi e quindi sulla sua necessità. Per questo la definizione anselmiana deve essere intesa secondo Barth come un vero e proprio *nomen Dei* e non come un'ingegnosa trovata logica: essa infatti non rivela la realtà di Dio come ultimo gradino di una serie ontica – questa è piuttosto l'interpretazione «stolta» dell'interlocutore anselmiano –, ma la rivela come incomprensibile. La conoscenza dell'incomprensibilità di Dio è infatti il segno della sua verità, cioè del fatto che Dio è presente non soltanto *in intellectu*, ma anche *in re*.

9. Siffatta struttura del sapere teologico comporta che il compito di descrizione fenomenologica del dato a cui esso è chiamato non possa essere frainteso come una forma di naturalismo, né, d'altra parte, che il rimando alla sua sostanziale inconclusività, a motivo dell'inesausta dialettica con l'idea, lo debba essere come una forma di scetticismo. In questa forma il sapere teologico, per quanto incapace di una vera e propria «fondazione» scientifica, non soltanto non soffre di mancanza di «criticità», ma giunge perfino a possedere un valore critico esemplare nei confronti del sapere filosofico. Infatti, come Barth ha osservato in più circostanze, la filosofia non potrebbe vantarsi di fronte alla teologia di essere ricerca e non possesso della verità se non avesse assimilato, consapevolmente o meno, l'atteggiamento di incondizionato rispetto che quest'ultima nutre nei confronti del proprio oggetto. Il fatto che la filosofia, nell'età moderna, abbia rinunciato a questa funzione sapienziale e abbia cercato un fondamento della verità nelle procedure conoscitive del soggetto costituisce un'evidente anomalia che la teologia deve ben guardarsi dal riprodurre al proprio interno. Al contrario, occorre che quest'ultima eserciti, per così dire, un compito di supplenza in attesa che alla filosofia ridiventi nota la funzione che le è propria. A tal fine secondo Barth è necessario

impostare il rapporto tra filosofia e teologia in termini conflittuali, cioè come contrapposizione tra un sapere che mira alla sintesi, alla risoluzione dei contrasti esistenziali in un illusorio sistema armonico, e un sapere che è cosciente della frattura dell'esistenza che scaturisce dalla trascendenza della verità. Egli non è certamente andato oltre questo modello conflittuale, ma ha fatto intuire, nei momenti in cui la vena polemica è stata meno forte, che esso non possiede alcuna validità di principio indipendente dalle condizioni storiche in cui il rapporto tra teologia e filosofia viene di volta in volta tematizzato. Questa disposizione ha del resto giustificato l'utilizzo, in ordine alla spiegazione del testo biblico, di diverse precomprensioni filosofiche, utilizzo che è costato a Barth il rimprovero probabilmente giustificato di «dilettantismo» filosofico, ma che gli ha permesso di sfuggire a quella tipica costrizione spirituale moderna che scambia la criticità del pensiero con l'adeguamento alla *Weltanschauung* dominante.

10. La questione ermeneutica, e la problematica ontologica che le è connessa, risulta improduttiva secondo Barth se si profila, come gli è apparso nel caso di Bultmann, come un tentativo di neutralizzazione dell'«oggetto» del comprendere realizzato in nome della limitazione alle possibilità soggettive di appropriazione. Questa limitazione appare evidente nel progetto della *Entmythologisierung*, che, sotto questo punto di vista, risulta l'ennesimo episodio di quella decostruzione dell'apparato dottrinale e culturale della religione positiva che, a partire dall'Illuminismo, è stata messa in atto dalla stessa teologia secondo due direttrici fondamentali: da una parte, interpretando il corpo dottrinale della fede (il «mito» della fede) in senso puramente culturale, come accumulazione di materiali concettuali e linguistici attorno ad un evento storico contingente e ad un'idea direttrice. Dall'altra, relativizzando l'importanza della testimonianza scritturistica e della sua interpretazione normativa che rispetto alla vitalità dell'esperienza attuale di fede vengono a configurarsi come «morta oggettività». In questo quadro ogni tentativo di verificare la verità dell'esperienza di fede risulta impossibile, giacché quest'ultima trova nella costituzione preriflessiva la propria dimensione originaria che nell'atto della sua simbolizzazione non coglie alcun referente oggettivo. Per questo motivo Barth ha ripetutamente messo l'accento, nel confronto con Bultmann, sulla «significanza in sé» degli eventi biblici, ovvero

sul fatto che essi non sono da intendere come un puro accumulo di eventi contingenti che attendono la donazione di senso da parte del soggetto interpretante. In tal modo egli si è certamente esposto ad una problematizzazione della nozione di «realtà» di cui non ha potuto controllare che in minima parte la portata filosofica, ma che ha il merito di cogliere una delle questioni centrali del dibattito ermeneutico contemporaneo, e cioè quello della dissociazione, talora irrimediabile, tra la proliferazione simbolica e la realtà che vi corrisponde. A dispetto della retorica dell'alterità che affligge in molti punti la teologia barthiana, la sua intenzione appare esattamente quella di evitare che la struttura testimoniale del sapere teologico, e del sapere in genere, si estenui nella forma di un «rimando» che non coglie mai l'oggetto intenzionato a motivo della sua indefinibile trascendenza. Ciò che viene posto è, in altri termini, il problema della verità dell'interpretazione.



# Bibliografia

## I. ABBREVIAZIONI

- ADT J. MOLTSMANN (ed), *Anfänge der dialektischen Theologie*, 2 voll., München 1962; trad. it. *Le origini della teologia dialettica*, Brescia 1976.
- BFW 1 K. BARTH - E. THURNEISEN, *Briefwechsel (1913-1921)*, I, Zürich 1973; K. BARTH - E. THURNEISEN, *Briefwechsel (1921-1930)*, II, Zürich 1974.
- BFW 2 K. BARTH - R. BULTMANN, *Briefwechsel (1911-1966)*, Zürich 1994<sup>2</sup>.
- C K. BARTH, *Credo. Die Hauptprobleme der Dogmatik dargestellt im Anschluß an das Apostolische Glaubensbekenntnis*, Zürich 1948 (1935<sup>1</sup>).
- CDE K. BARTH, *Christliche Dogmatik im Entwurf*, Zürich 1982 (1927<sup>1</sup>).
- EJE K. BARTH, *Erklärung des Johannes-Evangeliums (Kapitel 1-8)*, Zürich 1976.
- FQI K. BARTH, *Fides quaerens intellectum. Anselms Beweis der Existenz Gottes*, Zürich 1981 (1931<sup>1</sup>); trad. it. in K. BARTH, *Filosofia e rivelazione*, Milano 1965, pp. 1-255 (condotta sull'orig.). Non è stato possibile consultare la recente traduzione italiana, condotta sul volume della Gesamtausgabe barthiana, a cura M. VERGOTTINI, K. BARTH, *Anselmo d'Aosta. Fides quaerens intellectum*, Brescia 2001.
- G I K. BARTH, *Gespräche (1959-1962)*, Zürich 1995.
- G II K. BARTH, *Gespräche (1964-1968)*, Zürich 1997.
- KD K. BARTH, *Die kirchliche Dogmatik*, Zürich 1986. Studienausgabe riproducente l'ed. orig., Zürich 1932-1967; con il numero romano è indicato il volume, con quello arabo il tomo.
- NW *Nachwort*, in H. BOLLI (ed), *Schleiermacher-Auswahl*, Hamburg 1968, pp. 290-312; trad. it. in K. BARTH, *Introduzione alla teologia evangelica*, Milano 1990, pp. 237-265.
- PT K. BARTH, *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert. Ihre Vorgeschichte und ihre Geschichte*, Hamburg 1975 (1946<sup>1</sup>); trad. it. *La teologia protestante nel diciannovesimo secolo*, 2 voll., Milano 1979.
- RB 1 K. BARTH, *Der Römerbrief. Erste Fassung (1919)*, Zürich 1985.
- RB 2 K. BARTH, *Der Römerbrief*, Zürich 1976 (1922<sup>1</sup>); trad. it. *L'Epistola ai Romani*, Milano 1962.
- TFA K. BARTH, *Theologische Fragen und Antworten*, München 1957.
- VKA 1 K. BARTH, *Vorträge und kleinere Arbeiten (1905-1909)*, Zürich 1992.
- VKA 2 K. BARTH, *Vorträge und kleinere Arbeiten (1909-1914)*, Zürich 1993.
- VKA 4 K. BARTH, *Vorträge und kleinere Arbeiten (1922-1925)*, Zürich 1994.
- VKA 5 K. BARTH, *Vorträge und kleinere Arbeiten (1925-1930)*, Zürich 1994.

## II. OPERE DI KARL BARTH

Per la bibliografia completa degli scritti di K. Barth si rimanda al volume K. BARTH, *Bibliographie*, a cura di H. WILDI, Zürich 1984, dove tuttavia non sono presenti i volumi della *Gesamtausgabe* pubblicati dopo il 1984. Si dà di seguito l'indicazione bibliografica in ordine cronologico degli scritti utilizzati nella presente ricerca, indicando la traduzione italiana (ove esistente).

*Vorträge und kleinere Arbeiten (1905-1909)*, a cura di H.A. DREWES - H. STOEVE-SANDT, Zürich 1992.

*Vorträge und kleinere Arbeiten (1909-1914)*, a cura di H.A. DREWES - H. STOEVE-SANDT, Zürich 1993.

*Der Römerbrief. Erste Fassung (1919)*, a cura di H. SCHMIDT, Zürich 1985.

*Briefwechsel, I: (1913-1921)*, a cura di E. THURNEYSSEN, Zürich 1973.

*Der Römerbrief*, Zürich 1976 (1922<sup>1</sup>); trad. it. *L'Epistola ai Romani*, Milano 1962.

*Die Theologie Calvins*, a cura di H. SCHOLL, Zürich 1993 (corso di lezioni del 1922).

*Anfänge der dialektischen Theologie*, a cura di J. MOLTMANN, 2 voll., München 1962; trad. it. *Le origini della teologia dialettica*, Brescia 1976 (contiene alcuni scritti di Barth dal 1919 al 1923).

*Die Theologie Schleiermachers*, a cura di D. RITSCHL, Zürich 1978 (corso di lezioni del 1923-1924).

*Die Auferstehung der Toten*, Zürich 1953 (1924<sup>1</sup>); trad. it. *La resurrezione dei morti*, Casale Monferrato 1984.

*Das Wort Gottes und die Theologie. Gesammelte Vorträge*, München 1924 (di alcuni saggi raccolti in questo volume è disponibile la trad. it. in K. BARTH, *Parola di Dio e parola umana*, a cura di F.S. FESTA, Napoli 1999).

«*Unterricht in der christlichen Religion*». *Prolegomena*, I, a cura di H. REIFFEN, Zürich 1985 (corso di lezioni del 1924).

*Vorträge und kleinere Arbeiten (1922-1925)*, a cura di H. FINZE, Zürich 1994.

*Erklärung des Johannes-Evangeliums (Kapitel 1-8)*, a cura di W. FÜRST, Zürich 1976 (corso di lezioni del 1925-1926).

*Christliche Dogmatik im Entwurf*, a cura di G. SAUTER, Zürich 1982 (1927<sup>1</sup>).

*Erklärung des Philipppersbriefes*, München 1927; trad. it. *Epistola ai Filippesi*, Torino 1974.

*Ethik I (1928)*, a cura di D. BRAUN, Zürich 1973.

- THURNEYSSEN E., *Briefwechsel, II, (1921-1930)*, a cura di E. THURNEYSSEN, Zürich 1974.

*Vorträge und kleinere Arbeiten (1925-1930)*, a cura di H. SCHMIDT, Zürich 1994.

*Fides quaerens intellectum. Anselms Beweis der Existenz Gottes*, a cura di E. JÜNGEL - I.U. DALFERTH, Zürich 1981 (1931<sup>1</sup>); trad. it. in K. BARTH, *Filosofia e rivelazione*, Milano 1965, pp. 1-255 (condotta sull'orig.).

*Homiletik. Wesen und Vorbereitung der Predigt*, Zürich 1966 (appunti del seminario omiletico del 1932-1933).

*Reformation als Entscheidung* (Theologische Existenz heute, 3), München 1933; trad. it. in K. BARTH, *Volontà di Dio e desideri umani*, Torino 1986, pp. 45-66.

*Lutherfeier* (Theologische Existenz heute, 4), München 1933.

*Nein! Antwort an Emil Brunner*, in «*Dialektische Theologie*» in *Scheidung und Bewährung 1933-1936*, a cura di W. FÜRST, München 1966, pp. 170-257.

*Offenbarung, Kirche, Theologie* (Theologische Existenz heute, 9), München 1934; trad. it. in K. BARTH, *Volontà di Dio e desideri umani*, Torino 1986, pp. 90-114.

*Credo. Die Hauptprobleme der Dogmatik dargestellt im Anschluß an das Apostolische Glaubensbekenntnis*, Zürich 1948 (1935<sup>1</sup>).

*Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert. Ihre Vorgeschichte und ihre Geschichte*, Hamburg 1975 (1946<sup>1</sup>); trad. it. *La teologia protestante nel diciannovesimo secolo*, 2 voll., Milano 1979.

*Die Autorität und Bedeutung der Bibel*, in K. BARTH, *Die Schrift und die Kirche*, Zürich 1947, pp. 3-20; trad. it. in K. BARTH, *La chiesa*, Roma 1970, pp. 127-144.

*Dogmatik in Grundriss*, Zürich 1947; trad. it. *Dogmatica in sintesi*, Roma 1969.

*Das christliche Verständnis der Offenbarung. Eine Vorlesung*, München 1948.

*Die christliche Lehre nach dem Heidelberger Katechismus*, Zürich 1948.

*Humanismus*, Zürich 1950.

*Rudolf Bultmann. Ein Versuch, ihn zu verstehen*, Zürich 1952; trad. it. in *Capire Bultmann. Una testimonianza ecumenica*, Torino 1971, pp. 137-196.

*Christus und Adam nach Röm. 5. Ein Beitrag zur Frage nach dem Menschen und der Menschheit*, Zürich 1952.

*Das Geschenk der Freiheit. Grundlegung evangelischer Ethik*, Zürich 1953.

*Die Menschlichkeit Gottes*, Zürich 1956; trad. it. *L'umanità di Dio*, Torino 1974.

*Extra nos - Pro nobis - In nobis*, in H. GOLLWITZER (ed), *Hören und Handeln. Festschrift für E. Wolf zum 60. Geburtstag*, München 1956, pp. 15-27.

*Die evangelische Theologie in 19. Jahrhundert*, Zürich 1957.

*Theologische Fragen und Antworten*, München 1957.

*How I Changed My Mind*, Edinburgh 1969; trad. it. *Autobiografia critica*, Vicenza 1978.

*Philosophie und Theologie*, in *Philosophie und christliche Existenz. Festschrift für H. Barth*, Basel 1960, pp. 93-106.

*Gespräche (1959-1962)*, a cura di E. BUSCH, Zürich 1995.

*Einführung in die evangelische Theologie*, Zürich 1970 (1962<sup>1</sup>); trad. it. *Introduzione alla teologia evangelica*, Milano 1990.

*Dank und Reverenz*, in «*Evangelische Theologie*», XXIII (1963), pp. 337-341; trad. it. *Kierkegaard oggi*, in «*Humanitas*», LIV (1999), pp. 980-985.

- BULTMANN R., *Briefwechsel (1911-1966)*, Zürich 1994<sup>2</sup>.

*Die kirchliche Dogmatik*, Zürich 1986 (*Studienausgabe* riproducente l'ed. orig., Zürich 1932-1967 in quattro volumi e tredici tomi; la trad. it. *La dottrina dell'elezione divina*, Torino 1983 si riferisce al tomo II/2, pp. 1-563).

*Briefe (1961-1968)*, a cura di J. FANGMEIER - H. STOEVE SANDT, Zürich 1975.

*Gespräche (1964-1968)*, a cura di E. BUSCH, Zürich 1997.

*Nachwort*, in H. BOLLI (ed), *Schleiermacher-Auswahl*, Hamburg 1968, pp. 290-312; trad. it. in appendice a K. BARTH, *Introduzione alla teologia evangelica*, pp. 239-265.

*Das christliche Leben. Die kirchliche Dogmatik IV/4*, a cura di E. JÜNGEL, Zürich 1979.

*Texte zur Barmer Theologischen Erklärung*, Zürich 1984.

### III. OPERE SU KARL BARTH

Per la bibliografia (pressoché completa, almeno fino al 1992) degli scritti su K. Barth si rimanda alla *Bibliographie Karl Barth, II. Veröffentlichungen über Karl Barth*, a cura di M. OSTHOF, Zürich 1992. Si dà di seguito l'indicazione bibliografica degli scritti utilizzati in questa ricerca, con particolare riguardo al tema dell'ermeneutica.

#### Monografie

ADRIAANSE H.J., *Zu den Sachen selbst. Versuch einer Konfrontation der Theologie K. Barths mit der phänomenologischen Philosophie E. Husserls*, 's-Gravenhage 1974.

ANZINGER H., *Glaube und kommunikative Praxis. Eine Studie zur «vordialektischen» Theologie Karl Barths*, München 1991.

BAKKER N.T., *In der Krisis der Offenbarung. K. Barths Hermeneutik, dargestellt an seiner Römerbrief-Auslegung*, Neukirchen - Vluyn 1974.

BALTHASAR H.U. VON, *Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie*, Einsiedeln 1976<sup>2</sup>; trad. it. *La teologia di Karl Barth*, Milano 1985.



BECKER D., *Karl Barth und Martin Buber – Denker in dialogischer Nachbarschaft? Zur Bedeutung Martin Bubers für die Anthropologie Karl Barths*, Göttingen 1986.

BEINKTER M., *Die Dialektik in der «dialektischen Theologie» Karl Barths. Studien zur Entwicklung der barthschen Theologie und zur Vorgeschichte der «Kirchlichen Dogmatik»*, München 1987.

BOUILLARD H., *Karl Barth*, 3 voll., Paris 1957.

BRINKSCHMIDT E., *Sören Kierkegaard und Karl Barth*, Neukirchen - Vluyn, 1971.

BUSCH E., *Karl Barths Lebenslauf. Nach seinen Briefen und autobiographischen Texten*, München 1976; trad. it. *Karl Barth. Biografia*, Brescia 1977.

– *Karl Barth und die Pietisten. Die Pietismuskritik des jungen Karl Barth und ihre Erwiderung*, München 1978.

DELHOUGNE H., *Karl Barth et la rationalité*, Paris 1978.

FISHER S., *Revelatory Positivism? Barth's Earliest Theology and the Marburg School*, Oxford 1988.

FRIES H., *Barth, Bultmann und die katholische Theologie*, Stuttgart 1955.

GROLL W., *Ernst Troeltsch und Karl Barth. Kontinuität im Widerspruch*, München 1976.

HAFSTAD K., *Wort und Geschichte. Das Geschichtsverständnis Karl Barths*, München 1985.

HAMER J., *Karl Barth. L'occasionalisme théologique de K. Barth*, Paris 1949.

HÄRLE W., *Sein und Gnade. Die Ontologie in Karl Barths Kirchlicher Dogmatik*, Berlin 1975.

HENRY D.P., *The Early Development of the Hermeneutic of K. Barth as Evidenced by His Appropriation of Romans 5: 12-21*, Macon 1985.

HUNSINGER G., *How to Read Karl Barth. The Shape of His Theology*, Oxford 1991.

JÜNGEL E., *Gottes Sein ist im Werden*, Tübingen 1976<sup>3</sup>; trad. it. *L'essere di Dio è nel divenire*, Genova 1986.

– *Barth-Studien*, Zürich - Köln 1982.

KOOI VAN DER C., *Anfängliche Theologie. Der Denkweg des jungen Karl Barth (1909 bis 1927)*, München 1987.

KONRAD J.F., *Abbild und Ziel der Schöpfung. Untersuchungen zur Exegese von Genesis 1 und 2 in Barths Kirchlicher Dogmatik*, Tübingen 1962.

KORSCH D., *Dialektische Theologie nach Karl Barth*, Tübingen 1996.

KÜNG H., *Die Rechtfertigung*, Einsiedeln 1957; trad. it. *La giustificazione*, Brescia 1969.

- LAURENZI M.C., *Esperienza e rivelazione. La ricerca del giovane Barth (1909-1921)*, Casale Monferrato 1983.
- LESLIE B.C., *Trinitarian Hermeneutics. The Hermeneutical Significance of K. Barth's Doctrine of the Trinity*, Frankfurt a.M. 1991.
- LEUBA J.L., *Études barthiennes*, Genève 1986.
- LOHMANN J.F., *Karl Barth und der Neukantianismus. Die Rezeption des Neukantianismus im «Römerbrief» und ihre Bedeutung für die weitere Ausarbeitung der Theologie Karl Barths*, Berlin 1995.
- LÜTZ D., *Homo viator. Karl Barths Ringen mit Schleiermacher*, Zürich 1988.
- MACKEN J., *The Autonomy Theme in the Church Dogmatics. Karl Barth and His Critics*, Cambridge 1990.
- MANCINI I., *Novecento teologico. Bonhoeffer, Bultmann, Barth*, Firenze 1977, pp. 1-178.
- MANFREDINI T., *Il problema della religione. Barth e Schleiermacher*, Bologna 1984.
- MARQUARDT F.W., *Theologie und Sozialismus*, München 1972; trad. it. *Teologia e socialismo. L'esempio di Karl Barth*, Milano 1974.
- MAURER E., *Sprachphilosophische Aspekte in Karl Barths 'Prolegomena zur kirchlichen Dogmatik'*, Frankfurt a.M. 1989.
- MCCORMACK B.L., *Karl Barth's Critically Realistic Dialectical Theology. Its Genesis and Development 1909-1936*, Oxford 1995.
- MODA A., *Le strutture della fede. In dialogo con Karl Barth*, Padova 1993.
- NEUSER W.H., *Karl Barth in Münster. 1925-1930*, Zürich 1985.
- NIELSEN B.F., *Die Rationalität der Offenbarungstheologie. Die Struktur des Theologieverständnisses von Karl Barth*, Aarhus 1988.
- PFLEIDERER G., *Karl Barths praktische Theologie. Zu Genese und Kontext eines paradigmatischen Entwurfs systematischer Theologie im 20. Jahrhundert*, Tübingen 2000.
- PUGH J.C., *The Anselmic Shift. Christology and Method in Karl Barths Theology*, Frankfurt a.M. 1990.
- ROSATO P.J., *The Spirit as Lord. The Pneumatology of Karl Barth*, Edinburgh 1981.
- ROTHEN B., *Die Klarheit der Schrift. Teil 2: Karl Barth. Eine Kritik*, Göttingen 1990.
- RUMSCHEIDT H.M., *Revelation and Theology. An Analysis of the Barth-Harnack Correspondence of 1923*, Cambridge 1972.
- SCHMID F., *Verkündigung und Dogmatik in der Theologie Karl Barths. Hermeneutik und Ontologie in einer Theologie des Wortes Gottes*, München 1964.

SCHLICHTING W., *Biblische Denkform in der Dogmatik. Die Vorbildlichkeit des biblischen Denkens für die Methode der Kirchlichen Dogmatik K. Barths*, Zürich 1971.

SCHMITHALS W. (ed), *Existenz und Sein. Karl Barth und die Marburger Theologie*, Tübingen 1989.

SPIECKERMANN I., *Gotteserkenntnis. Ein Beitrag zur Grundfrage der neuen Theologie Karl Barths*, München 1985.

STECK K.G. - SCHELLONG D., *Karl Barth und die Neuzeit*, München 1973.

STOCK K., *Antropologie der Verheißung. Karl Barths Lehre als dogmatisches Problem*, München 1980.

TAXACHER G., *Trinität und Sprache. Dogmatische Erkenntnislehre als Theologie der Sprache. Eine systematischen Befragung Karl Barths*, Würzburg 1994.

TORRANCE T.F., *Karl Barth. An Introduction to His Early Theology, 1910-1931*, London 1962.

WALLACE M.I., *The Second Naiveté: Barth, Ricoeur and the New Yale Theology*, Macon 1990.

WARD G., *Barth, Derrida and the Language of Theology*, Cambridge 1995.

WEBB H.S., *Re-figuring Theology: the Retic of Karl Barth*, Albany 1991.

## Saggi

ADRIAANSE H.J., *Kant-Rezeption in der Theologie, insbesondere bei Karl Barth*, in «Zeitschrift für dialektische Theologie», I (1985), pp. 74-90.

– *Rezeption und Zukunft der Theologie Barths in religionsphilosophischer Sicht*, in «Zeitschrift für dialektische Theologie», XI (1995), pp. 247-262.

AGUTI A. *Il problema dell'interpretazione in Karl Barth e Italo Mancini*, in «Hermeneutica», NS, IV (1997), pp. 215-254.

BAXTER C.A., *The Nature and Place of Scripture in the Church Dogmatics*, in J. THOMPSON (ed), *Theology beyond Christendom. Essay on the Centenary of the Birth of Karl Barth*, Allison Park 1986, pp. 33-62.

BROMILEY G.W., *The Authority of Scripture in Karl Barth*, in D.A. CARSON - J.D. WOODBRIDGE (edd), *Hermeneutics, Authority and Canon*, Inter-Varsity Press 1986, pp. 275-294.

BOF G., *La ricezione di Barth in Italia*, in S. ROSTAGNO (ed), *Barth contemporaneo*, Torino 1990, pp. 161-196.

BOUILLARD H., *Karl Barth et le catholicisme*, in H. BOUILLARD, *Vérité du christianisme*, Paris 1989, pp. 101-116.

BUSCH E., *Weg und Werk Karl Barths in der neueren Forschung*, in «Theologische Randschau», LX (1995), pp. 273-299, 430-470.

CARDON P., *Karl Barth théoricien de la prédication*, in «Recherches de Science Religieuse», LXXXVI (1998), pp. 367-380.

CORSET P., *Une Aufklärung à la lumière de l'Évangile. Karl Barth*, in «Recherches de Science Religieuse», LXXII (1984), pp. 483-526.

– *Premières rencontres de la théologie catholique avec l'oeuvre de Barth (1922-1932)*, in P. GISEL (ed), *Karl Barth. Genèse et réception de sa théologie*, Genève 1987, pp. 151-190.

DALFERTH I.U., *Theologischer Realismus und realistische Theologie bei Karl Barth*, in «Evangelische Theologie», XLVI (1986), pp. 402-422.

EBELING G., *Karl Barths Ringen mit Luther*, in G. EBELING, *Lutherstudien*, III, Tübingen 1985, pp. 428-573.

– *Über die Reformation hinaus? Zur Luther-Kritik Karl Barths*, in G. EBELING, *Wort und Glaube*, IV, Tübingen 1995, pp. 270-312.

EICHER P., *Offenbarung. Prinzip einer neuzeitlicher Theologie*, München 1977, pp. 165-255.

– *Biblischer Realismus. 'Die Auferweckung der Toten' nach Karl Barth*, in «Zeitschrift für dialektische Theologie», VIII (1992), pp. 47-74.

EICHHOLZ G., *Der Ansatz Karl Barths in der Hermeneutik*, in *Antwort. K. Barth zum siebzigsten Geburtstag*, Zürich 1956, pp. 52-68.

FERRARIO F., *Per una teologia evangelica della creazione. La lezione di Karl Barth*, in «Protestantesimo», XLVII (1992), pp. 258-284.

FORD D.F., *Barth's Interpretation of the Bible*, in W. SYKES (ed), *Karl Barth. Studies of his Theological Method*, Oxford 1979, pp. 55-87.

GESTRICH C., *Die hermeneutische Differenz zwischen Barth und Luther angesichts der neuzeitlichen Situation*, in «Zeitschrift für Theologie und Kirche», (1986), numero speciale dedicato a Barth nel centenario della nascita, pp. 136-157.

GOGARTEN F., *Karl Barths Dogmatik (1929)*, in F. GOGARTEN, *Gehören und Verantworten. Ausgewählte Aufsätze*, Tübingen 1988, pp. 14-30.

GRASSI P., *Kérygma e logos*, in P. GRASSI, *Teologia e filosofia. Un itinerario del Novecento*, Urbino 1993, pp. 15-52.

GREISCH J., «*Analogia entis*» et «*analogia fidei*»: une controverse théologique et ses enjeux philosophiques. (Karl Barth et Erich Przywara), in «Les Études Philosophiques», LXIII (1989), pp. 475-496.

GRILLO A., *La radice liberale della teologia di Karl Barth*, in «Studia Patavina», XLIII (1996), pp. 177-187.

HARRISON P., *Karl Barth and the Nonchristian Religions*, in «Ecumenical Studies», XXIII (1986), pp. 207-224.

HOLZMÜLLER T., «*Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie*». Eine Erinnerung an Karl Barths gleichnamigen Vortrag in seiner Bedeutung für das Selbstver-

*ständnis von Kirche und Theologie*, in T. HOLZMÜLLER - N. IHMIG (edd), *Zugänge zur Wirklichkeit. Theologie und Philosophie im Dialog*, Bielefeld, 1997, pp. 23-44.

HUNSINGER G., *Jenseits von Literalität und Expressivität. Karl Barths hermeneutischer Realismus*, in «Evangelische Theologie», XLVII (1987), pp. 151-165.

– *Was Karl Barth von Martin Luther gelernt hat*, in «Zeitschrift für dialektische Theologie», XIV (1998), pp. 168-193.

JOEST W., *Barth, Bultmann und die 'existentiale' Interpretation*, in W. DANTINE - K. LÜHTI (edd) *Theologie zwischen Gestern und Morgen. Interpretation und Anfragen zum Werk K. Barths*, München 1968, pp. 69-87.

JÜNGEL E., *Il rapporto tra rivelazione e nascondimento di Dio. Dialogo critico con Lutero e Barth*, in S. SORRENTINO (ed), *La teologia in discussione*, Napoli 1991, pp. 83-110.

KLAER I., *Überlegungen zum Offenbarungsbegriff Karl Barths*, in H. KÖCKERT - W. KRÖKTE (edd), *Theologie als Christologie. Zum Werk und Leben Karl Barths*, Berlin 1988, pp. 90-105.

KORSCH D., *Postmoderne Theologie? Ein aktueller Blick auf die «Kirchliche Dogmatik» Karl Barths*, in «Zeitschrift für dialektische Theologie», IV (1988), pp. 241-258.

LAURENZI M.C., *Il pensiero di K. Barth tra concetto e rivelazione*, in S. ROSTAGNO (ed), *Barth contemporaneo*, pp. 25-78.

– *Barth e l'ebraismo*, in «Hermeneutica», X (1991), pp. 213-262.

– *Teologia e «crisi dei fondamenti»*, in S. ACCOMANDO (ed), *Crisi della tradizione e pensiero credente*, Napoli 1995, pp. 161-173.

LEUBA J.L., *Karl Barth et la philosophie. Essai de clarification*, in «Revue de Théologie et de Philosophie», CIXX (1987), pp. 473-501.

LIENEMANN W., *Hören, Bekennen, Kämpfen. Hinweise auf Bekenntnis und Lehre in der Theologie Karl Barths*, in «Evangelische Theologie», XL (1980), pp. 537-558.

LINDBECK G., *Barth and Textuality*, in «Theology Today», XLIII (1986), pp. 361-376.

MAFFEIS A., «*Dio ha tempo per noi*» (KD I/2, 50). *Tempo ed eternità nella teologia di Karl Barth*, in «Quaderni teologici», VIII (1998), pp. 89-130.

MARQUARDT F.W., *Exegese und Dogmatik in Karl Barths Theologie*, contenuto nel *Registerband della Kirchliche Dogmatik*, Zürich 1970, pp. 651-675.

MARTINETTI P., *Il commento di Karl Barth sull'Epistola ai Romani*, in P. MARTINETTI, *Ragione e fede. Saggi religiosi*, Torino 1944, pp. 453-484.

MICHELETTI M., *Karl Barth e la filosofia analitica della religione*, in A. BABOLIN (ed), *Dialettica e religione*, Perugia 1978, pp. 263-348.

MIEGGE M., *L'apertura alle nuove teologie*, in «Rivista di Filosofia», LIXXX (1988), pp. 433-458.

MILANO A., *Rivelazione: la riscoperta dell'«oggetto» teologale in Karl Barth*, in A. MILANO, *Rivelazione e ermeneutica*, Urbino 1988, pp. 7-44.

MODA A., *Karl Barth lettore di Kant*, in N. PIRILLO (ed), *Kant e la filosofia della religione*, Brescia 1997, pp. 755-778.

MOLENDIJK A.L., *Ein 'heidnischer' Wissenschaftsbegriff? Der Streit zwischen Heinrich Scholz und Karl Barth um die Wissenschaftlichkeit der Theologie*, in «Evangelische Theologie», LII (1992), pp. 527-545.

MORETTO G., *Karl Barth e il pensiero religioso liberale*, in G. MORETTO, *Sulla traccia del religioso*, Napoli 1987, pp. 67-106.

NEVEN G.W., *Dialektik als Sprachform der Theologie Karl Barths*, in «Zeitschrift für dialektische Theologie», XI (1995), pp. 211-228.

PANNENBERG W., *Die Subjektivität Gottes und die Trinitätslehre. Ein Beitrag zur Beziehung zwischen Karl Barth und der Philosophie Hegels*, in W. PANNENBERG, *Grundfragen systematischer Theologie. Gesammelte Aufsätze*, II, Göttingen 1980, pp. 96-111.

PAREYSON L., *Studi sull'esistenzialismo*, Firenze 1943, pp. 95-183.

PIZZUTI G.M., *La determinazione dell'antiragione teologica barthiana*, in G.M. PIZZUTI, *Tra Kierkegaard e Barth: l'ombra di Nietzsche*, Venosa (Potenza) 1986, pp. 215-301.

RENDTORFF T., *Karl Barth und die Neuzeit. Fragen zur Barth-Forschung*, in «Evangelische Theologie», XLVI (1986), pp. 298-314.

ROUSSEL F., *Karl Barth et Dostoïevskij*, in «Laval Théologique et Philosophique», IXL (1993), pp. 37-53.

RUDDIES H., *K. Barth und E. Troeltsch. Aspekte eines unterbliebenen Dialogs*, in H. RENZ - F.W. GRAF (edd), *Umstrittene Moderne. Die Zukunft der Neuzeit im Urteil der Epoche E. Troeltschs*, Gütersloh 1987, pp. 230-258.

SCHRÖER H., *Il paradosso nel pensiero teologico del XX secolo. La contrapposizione tra Barth e Tillich sul paradosso e sulle sue conseguenze*, in M. NICOLETTI - G. PENZO (edd), *Kierkegaard. Filosofia e teologia del paradosso*, Brescia 1999, pp. 293-300.

SCILIRONI C., *Possibilità e fondamento della fede: K. Barth ed E. Severino*, in C. SCILIRONI, *Possibilità e fondamento della fede*, Padova 1988, pp. 97-160.

SEQUERI P., *Ritornare a Barth?* in «Teologia», IX (1984), pp. 3-19.

– *Nella similitudine e nella ripetizione: Ancora sulla 'trascendenza in seconda battuta' nella teologia di Karl Barth*, in «Teologia», X (1986), pp. 135-151.

– *'La teologia reclama uomini liberi'. L'istanza critica nella «Dogmatica» di Karl Barth*, in «Teologia», XI (1987), pp. 285-297.

SMEND R., *Nachkritische Schriftauslegung*, in *ΠΑΡΡΗΣΙΑ. Karl Barth zum achtzigsten Geburtstag*, Zürich 1966, pp. 216-237.

STOEVE SANDT H., *Basel-Marburg: ein (un)erledigter Konflikt?*, in B. JASPERS (ed), *Bibel und Mythos*, Göttingen 1991, pp. 91-113.

THYEN H., *Rudolf Bultmann, Karl Barth und das Problem der Sachkritik*, in B. JASPERS (ed), *Rudolf Bultmann. Werk und Wirkung*, Darmstadt 1984, pp. 44-52.

TICE T., *Intervista a Karl Barth e riflessioni sulla sua interpretazione di Schleiermacher*, a cura di S. SORRENTINO, in «Filosofia e Teologia», III (1989), pp. 177-193.

TROWITZSCH M., *Die Klärung der Lichtverhältnisse. Zu Karl Barths Schriftauslegung*, in «Zeitschrift für dialektische Theologie», XIV (1998), pp. 153-167.

ULLMANN W., *Karl Barths zweite Wende. Ein neuer Interpretationsvorschlag zu «Fides quaerens intellectum»* in H. KÖCKERT - W. KRÖCKE (edd), *Theologie als Christologie*, pp. 71-89.

ULRICH H.G., *Was ist theologische Wahrheitsfindung? Bemerkungen zu dem Fragen von Heinrich Scholz an Karl Barth*, in «Evangelische Theologie», XLIII (1983), pp. 350-370.

VERGOTTINI M., *Alla scuola di Anselmo. Il «Fides quaerens intellectum» di K. Barth*, in «La Scuola Cattolica», CXXVI (1998), pp. 33-57.

WALLACE M.I., *Karl Barth's Hermeneutic. A Way beyond the Impasse?*, in «Journal of Religion», LXVIII (1988), pp. 396-410.

WELKER M., *Barth und Hegel. Zur Erkenntnis eines methodischen Verfahrens bei Barth*, in «Evangelische Theologie», XLIII (1983), pp. 307-328.

WALDROP C.T., *Karl Barth and Pure Land Buddhism*, in «Ecumenical Studies», XXIV (1987), pp. 574-597.

ZWANGER H., *'Kritischer müßten mir die Historisch-kritischen sein'. Hinter Barth zurück?*, in «Evangelische Theologie», XLIII (1983), pp. 370-379.

#### IV. LETTERATURA SECONDARIA

##### Testi

AUBERT R., *Le problème de l'acte de foi*, Louvain 1958<sup>3</sup>.

BALTHASAR H.U. VON, *Herrlichkeit. Schau der Gestalt*, Einsiedeln 1961; trad. it. *Gloria. La percezione della forma*, Milano 1971.

BARTSCH W. (ed), *Kerygma und Mythos*, Hamburg 1952.

BERKHOF H., *200 Jahre Theologie. Ein Reisebericht*, Neukirchen - Vluyn 1985; trad. it. *200 anni di teologia e filosofia. Da Kant a Rahner*, Torino 1992.

BERNHARDT R., *Der Absolutheitsanspruch des Christentums. Vom der Aufklärung bis zur pluralistischen Religionstheologie*, Gütersloh 1990.

BIŽAKA N., *Rivelazione e teologia in Gottlieb Söhngen*, Roma 1985.

BONHOEFFER D., *Akt und Sein. Transzendentalphilosophie und Ontologie in der systematischen Theologie*, München 1976 (1931<sup>1</sup>); trad. it. *Atto e essere. Filosofia trascendentale e ontologia nella teologia sistematica*, Brescia 1985.

BRAMBILLA F.G., *Il crocifisso risorto. Resurrezione di Gesù e fede dei discepoli*, Brescia 1998.

BULTMANN R., *Neues Testament und Mythologie*, Hamburg 1948; trad. it. *Nuovo testamento e mitologia*, Brescia 1970, pp. 101-174.

– *Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze*, Tübingen 1975; trad. it. *Credere e comprendere*, Brescia 1977.

– *Theologische Enzyklopädie*, Tübingen 1984; trad. it. *Enciclopedia teologica*, Genova 1989.

CIANCIO C., *Il paradosso della verità*, Torino 1999.

COLOMBO G. (ed), *L'evidenza e la fede*, Milano 1988.

DONADIO F., *Critica del mito e ragione teologica*, Napoli 1983.

FABRIS A., *Introduzione alla filosofia della religione*, Bari 1996.

FABRO C., *Dall'essere all'esistente*, Brescia 1965.

FORNI G., *L'essenza del cristianesimo'. Il problema ermeneutico nella discussione protestante e modernista (1897-1904)*, Bologna 1992.

FORTE B. *I sentieri dell'Uno. Saggi di storia della teologia*, Cinisello Balsamo (Milano) 1992.

– *In ascolto dell'altro. Filosofia e rivelazione*, Brescia 1995.

FUCHS E., *Hermeneutik*, Tübingen 1954; trad. it. *Ermeneutica*, Milano 1974.

GADAMER H.G., *Wahrheit und Methode*, Tübingen 1972<sup>3</sup>; trad. it. *Verità e metodo*, Milano 1983<sup>2</sup>.

GALLAS A., *Ánthropos téleios. L'itinerario di Bonhoeffer nel conflitto tra cristianesimo e modernità*, Brescia 1995.

GESTRICH C., *Neuzeitliches Denken und die Spaltung der dialektischen Theologie. Zur Frage der natürlichen Theologie*, Tübingen 1977.

GHERARDINI B., *Theologia crucis. L'eredità di Lutero nell'evoluzione teologica della Riforma*, Roma 1978.

GRASSI P. (ed), *Filosofia della religione. Storia e problemi*, Brescia 1988.

HEIDEGGER M., *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*, Frankfurt a.M. 1988; trad. it. *Ontologia. Ermeneutica dell'effettività*, Napoli 1992.

JASPERS K. - BULTMANN R., *Die Frage der Entmythologisierung*, München 1954; trad. it. *Il problema della demitizzazione*, Brescia 1995.



- JASPERS K., *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*, München 1962; trad. it. *La fede filosofica di fronte alla rivelazione*, Milano 1970.
- JEANROND W., *Theological Hermeneutics. Development and Significance*, London 1991; trad. it. *L'ermeneutica teologica. Sviluppo e significato*, Brescia 1994.
- JÜNGEL E., *Gott Geheimnis der Welt*, Tübingen 1977; trad. it. *Dio mistero del mondo*, Brescia 1982.
- KANT I., *Der Streit der Fakultäten*, in *Kants Werke*, VIII, Berlin 1968, pp. 1-116; trad. it. *Il conflitto delle facoltà*, in I. KANT, *Scritti di filosofia della religione*, Milano 1989, pp. 229-308.
- Kerygma e prassi. Filosofia e teologia in Italo Mancini*, in «Hermeneutica», NS, II, 1995 fascicolo speciale.
- KIERKEGAARD S., *Briciole di filosofia*, in S. KIERKEGAARD, *Opere*, Firenze 1972.
- *Diario*, VII, Brescia 1980.
- MALET A., *Mythos et logos. La pensée de Rudolf Bultmann*, Genève 1971.
- MANCINI I., *Filosofia della religione*, Genova 1986<sup>3</sup>.
- MILANO A., *Quale verità. Per una critica della ragione teologica*, Bologna 1999.
- MOLENDIJK A.L., *Aus dem Dunklen ins Helle. Wissenschaft und Theologie im Denken von Heinrich Scholz*, Amsterdam 1991.
- NICHTWEISS B., *Erik Peterson. Neue Sicht auf Leben und Werk*, Freiburg 1992.
- PANNENBERG W., *Christentum und Mythos. Späthorizonte des Mythos in biblischer und christlicher Überlieferung*, Gütersloh 1972, trad. it. *Cristianesimo e mito*, Brescia 1973.
- *Wissenschaftstheorie und Theologie*, Frankfurt a.M. 1973; trad. it. *Epistemologia e teologia*, Brescia 1975.
- *Systematische Theologie*, I, Göttingen 1988; trad. it. *Teologia sistematica*, I, Brescia 1990.
- *Theologie und Philosophie. Ihr Verhältnis im Lichte ihrer gemeinsamen Geschichte*, Göttingen 1996; trad. it. *Teologia e filosofia. Il loro rapporto alla luce della storia comune*, Brescia 1999.
- *Problemgeschichte der neueren evangelischen Theologie in Deutschland*, Göttingen 1997; trad. it. *Storia e problemi della teologia evangelica contemporanea in Germania*, Brescia 2000.
- PRZYWARA E., *Religionsphilosophische Schriften*, Einsiedeln 1962.
- RAVERA M., *Introduzione alla filosofia della religione*, Torino 1995.
- PETERSON E., *Was ist Theologie?*, Berlin 1926.
- *Theologische Traktate*, München 1951.
- *Marginalien zur Theologie*, München 1956.

SCHLEIERMACHER F.D.E., *Kurze Darstellung des theologischen Studiums*, Hildesheim 1969; trad. it. *Lo studio della teologia*, Brescia 1978.

– *Der Christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche in Zusammenhänge dargestellt*, Berlin 1960; trad. it. *La dottrina della fede*, in F.D.E. SCHLEIERMACHER, *Opere scelte*, 2 voll., Brescia 1981.

– *Die Weihnachtsfeier. Ein Gespräch*, Berlin 1826; trad. it. *La festa di Natale. Un dialogo*, Brescia 1994.

SCHRÖER H., *Die Denkform der Paradoxalität als theologisches Problem*, Göttingen 1960.

SEQUERI P., *Il Dio affidabile. Saggio di teologia fondamentale*, Brescia 1996.

STAGLIANÒ A., *La mente umana alla prova di Dio. Filosofia e teologia nel dibattito contemporaneo sull'argomento di Anselmo d'Aosta*, Bologna 1996.

## Saggi

ADRIAANSE H.J., *Le pendant protestant. Apologétique e antiapologie dans la théologie protestante allemande au début du XX siècle*, in P. CAPELLE (ed), *Philosophie et apologétique: Maurice Blondel cent ans après*, Paris 1999, pp. 153-174.

CORBIN M., *Fides quaerens intellectum, ovvero l'avventura di un'edizione*, in «La Scuola Cattolica», CXVI (1988), pp. 390-400.

D'ONOFRIO G., *Chi è l'«insipiens»? L'argomento di Anselmo e la dialettica dell'Alto Medioevo*, in «Archivio di filosofia», LVIII (1990), pp. 95-109.

FERRETTI G., *Filosofia e teologia: alla ricerca di un nuovo rapporto*, in S. MURATORE (ed), *Filosofia e teologia. Alla ricerca di un nuovo rapporto*, Roma 1990, pp. 15-55.

GADAMER H.G., *Hermeneutik und Historismus*, in «Philosophische Rundschau», IX (1962); trad. it. in H.G. GADAMER, *Verità e metodo 2*, Milano 1996, pp. 373-409.

LAURENZI M.C., *Aspetti della funzione teologica del paradosso*, in «Rassegna di Teologia», XXXI (1990), pp. 163-191.

MAFFEIS A., *«Giustificati per fede, siamo in pace con Dio». La dottrina della giustificazione nella teologia evangelica contemporanea*, in «La Scuola Cattolica», CXXV (1997), pp. 563-608.

MELCHIORRE V., *L'analogia come chiave di lettura della creazione*, in «Rivista di Filosofia Neoscolastica», LXXXIV (1992), pp. 563-586.

– *Esperienza religiosa e filosofia in Kierkegaard*, in G. FERRETTI (ed), *Filosofia ed esperienza religiosa: a partire da Luigi Pareyson*, Pisa 1995, pp. 97-132.

OLIVETTI M.M., *Filosofia della religione*, in P. ROSSI (ed), *La filosofia*, II, Torino 1995, pp. 137-220.

PRZYWARA E., *Gott in uns oder über uns? Immanenz und Transzendenz im heutigen Geistesleben*, in «*Stimmen der Zeit*», CV (1923), pp. 343-362.

RICOEUR P., *Fides quaerens intellectum. Antécédents bibliques?*, in «*Archivio di filosofia*», LVIII (1990), pp. 19-42.

ROSTAGNO S., «*Revelatio specialis vs revelatio generalis*»: *sul paradosso di un'identità*, in «*Archivio di Filosofia*», LXII (1994), pp. 411-421.

SCHOLZ H., *Wie ist eine evangelische Theologie als Wissenschaft möglich?*, in G. SAUTER (ed), *Theologie als Wissenschaft. Aufsätze und Thesen*, München 1971, pp. 221-264.

– *Was ist unter einer theologischen Aussage zu verstehen?*, in G. SAUTER (ed), *Theologie als Wissenschaft*, pp. 265-278.

SEQUERI P., *Idee per la rifondazione della teologia fondamentale*, in «*Studia Patavina*», XXXVIII (1991), pp. 5-14.

TROELTSCH E., «*Glaube*»; «*Glaube und Geschichte*», in *Religion in Geschichte und Gegenwart*, II, coll. 1437-1447; 1447-1456; trad. it. in E. TROELTSCH, *Fede e storia*, Brescia 1997, pp. 67-87; pp. 89-106.

– *Über historische und dogmatische Methode in der Theologie* (1898), in *Gesammelte Schriften*, II, Aalen 1962<sup>2</sup>, pp. 729-753; trad. it. in «*Filosofia e Teologia*», V (1991), pp. 95-115.



# Indice dei nomi

- Accomando S., 44n  
 Adriaanse H.J., 17n, 18n, 52n, 169n  
 Agostino d'Ippona, 96, 126n, 166, 191n, 213n, 233  
 Althaus P., 136n  
 Anselmo d'Aosta, 88, 149, 50, 151, 152n, 153, 154 e n, 155, 156 e n, 157, 158, 159, 161 e n, 163, 166n, 199  
 Anziger H., 32n  
 Aristotele, 104n  
 Atanasio, 63n  
 Auerbach E., 216n  
 Aubert R., 179n  
 Babolin A., 106n  
 Bachofen J.J., 219n  
 Bakker N.T., 59n  
 Balthasar H.U. von, 21n, 270, 271n  
 Bartmann B., 124n  
 Barth H., 45, 48n, 49n, 50n, 251n  
 Baxter C.A., 221n  
 Beck J.T., 35  
 Becker D., 249n  
 Beethoven L. van, 30  
 Beinkter M., 53n, 99n  
 Berdjaev N., 219n  
 Berkhof H., 48n, 63n  
 Bernhardt R., 190n  
 Biedermann A.E., 96, 122, 201n  
 Bizaka N., 195n  
 Blondel M., 250n  
 Blumhardt J.C., 33 e n  
 Bodenstein A.R. (Carlostadio), 75  
 Bof G., 13n, 101n  
 Böhme J., 82n  
 Bolli H., 236n  
 Bonhoeffer D., 97n  
 Bouillard H., 142n, 203n, 235n, 250n, 257n  
 Brambilla F.G., 261n  
 Braun D., 96n  
 Brinkschmidt E., 265n  
 Bromiley G.W., 132n  
 Brunner E., 106n, 198n, 246  
 Buber M., 249n  
 Bultmann R., 41n, 67n, 69 e n, 70n, 107, 140n, 205 e n, 206 e n, 207, 208 e n, 209 e n, 210 e n, 211 e n, 212 e n, 213, 214 e n, 215, 222, 223, 225, 226, 227, 228, 229, 230 e n, 231, 232 e n, 234 e n, 235, 240, 241n, 245n, 250n, 261, 262n, 281, 284  
 Busch E., 14n, 32n, 93n, 101n, 112n, 225n, 257n  
 Cardon P., 139n  
 Carson D.A., 132n  
 Calvin J. (Calvino), 35, 39, 40, 61, 72n, 75, 96, 135n, 266  
 Ciano C., 59n  
 Cohen H., 27, 30, 48n  
 Colombo G., 11n  
 Corbin M., 156n  
 Corset P., 65n, 163n  
 Dalferth I.U., 204n  
 Dantine W., 205n  
 Delhougne H., 44n  
 Descartes R. (Cartesio), 150, 161 e n  
 Donadio F., 232n  
 D'Onofrio G., 161n  
 Dorner J.A., 169  
 Dostoevskij F., 44, 45, 47, 55n  
 Drewes H.A., 223n  
 Drey J.S., 133n  
 Ebeling G., 235n, 262n  
 Eicher P., 59n, 245n  
 Eichholz G., 41n

- Euclide, 104n  
 Fabris A., 13n  
 Fabro C., 60n,  
 Fangmeier J., 345n  
 Ferrario F., 221n  
 Ferretti G., 11n, 60n  
 Feuerbach L., 201n,  
 Fichte J.G., 182n, 244n  
 Finze H., 93n  
 Fisher S., 32n  
 Florenskij P., 91n  
 Ford D.F., 221n  
 Forni G., 35n  
 Forte B., 11n, 200n  
 Francesco, san, 30  
 Fries H., 205n  
 Fuchs E., 233n, 235n  
 Fürst W., 136n, 164n, 198n  
 Gadamer H.G., 14n, 230n  
 Gallas A., 41n, 98n  
 Gaunilone, 150, 151, 157, 158, 160,  
 161, 163, 167  
 Gestrich C., 205n, 262n  
 Gherardini B., 14n, 119n  
 Giovanni, ev., 73, 74, 182n  
 Gisel P., 65n  
 Goethe J.W., 47, 127  
 Gogarten F., 58n, 176n  
 Gollwitzer H., 269n  
 Graf F.W., 26n  
 Grassi P.G., 12n, 257n  
 Greisch J., 93n  
 Grillo A., 65n  
 Groll W., 22n  
 Hafstadt K., 116n  
 Hamann J.G., 219n  
 Hamer J., 132n  
 Härle W., 232n  
 Harmenstz J. (Arminio), 75  
 Harnack A. von, 42, 52, 81n  
 Harrison P., 190n  
 Hegel G.W.F., 26n, 47, 83, 163, 165,  
 168, 170, 171, 172, 173, 182n,  
 234, 236, 237, 238n, 266n  
 Heidegger M., 107, 208n, 209n, 211n,  
 214, 229, 233, 245n, 265n  
 Heim K., 86, 88  
 Henry D.P., 49n, 205n  
 Herder J.G., 170  
 Herrmann W., 27, 30, 64, 65n, 100,  
 168, 208, 214n, 231  
 Holzmüller T., 57n  
 Humboldt W. von, 208n  
 Hunsinger G., 221n, 262n  
 Husserl E., 52n  
 Ihmig N., 57n  
 Jaspers K., 233n, 256n, 265n, 272n  
 Jaspert B., 205n, 208n, 234n  
 Jeanrond W., 144n  
 Joest W., 205n  
 Jüngel E., 21n, 33n, 40n, 65n, 192n  
 Kant I., 44, 45, 72, 150, 165, 166 e n,  
 167, 182n  
 Kierkegaard S., 35n, 44, 45, 49 e n, 55  
 e n, 59 e n, 60 e n, 66, 67n, 81n,  
 83, 84n, 107, 168, 169, 231, 233,  
 261, 265n, 266n  
 Klaer I., 176n  
 Köckert H., 149n, 176n  
 Kooi D. van der, 32n, 36n, 49n  
 Konrad J.F., 221n  
 Korsch D., 16n, 65n, 149n, 162n  
 Krökte W., 149n, 176n  
 Küng H., 134n  
 Kutter H., 45  
 Laurenzi M.C., 14n, 32n, 44n, 46n,  
 48n, 58n, 275n  
 Leibniz G. W., 150  
 Leslie B.C., 192n  
 Lessing G.E., 112, 113, 170  
 Leuba J.L., 49n, 241n, 257n  
 Lienemann W., 137n  
 Lindbeck G., 216n  
 Lohmann J.F., 48n  
 Lutero, 24, 55, 60, 61, 65, 69n, 135n,  
 139n, 188, 233, 261 e n, 262n  
 Lüthi K., 205n  
 Lütz D., 241n  
 Macken J., 163n  
 Maffei A., 129n, 262n  
 Marheineke Ph.K., 89, 122, 169  
 Malet A., 232n  
 Mancini I., 14n, 15 e n, 49n

- Manferdini T., 241n  
 Marlè R., 205n  
 Marquardt F.W., 48n, 145n  
 Martinetti P., 49n  
 Maurer E., 106n  
 McCormack B.L., 32n, 58n, 100n  
 Melchiorre V., 60n, 156n  
 Micheletti M., 106n  
 Miegge M., 13n  
 Milano A., 15n, 192n  
 Moda A., 14n, 169n, 203n  
 Möhler J.A., 133n  
 Molendijk A.L., 101n, 102n  
 Moltmann J., 235n  
 Moretto G., 43n  
 Mosè, 92  
 Muratore S., 11n  
  
 Natorp P., 26, 30  
 Neuser W.H., 93n  
 Neven G.W., 99n  
 Nichtweiß B., 65n, 73n, 80n  
 Nicoletti M., 59n  
 Nielsen B.F., 149n  
 Nietzsche F., 35n  
  
 Ogden S.M., 257n  
 Olivetti M.M., 12n  
 Omero, 68, 127  
 Origene, 26n  
 Osthof M., 94n  
 Otto R., 116, 206, 214n  
 Overbeck F., 44, 45, 49  
  
 Paolo di Tarso, 24, 30, 36, 39, 40 e n,  
     41, 45, 55, 63, 81n, 182n, 196,  
     207, 208, 233  
 Pannenberg W., 11n, 16n, 46n, 101n,  
     104n, 220n, 235n, 238n  
 Pareyson L., 60n  
 Pascal B., 87n  
 Penzo G., 59n  
 Peterson E., 65 e n, 66 e n, 67 e n,  
     68, 69 e n, 70 e n, 71 e n, 73n,  
     75, 76, 77, 78, 79, 80, 81n, 210n,  
     265n, 266n  
 Pfeleiderer G., 33n  
 Pietro, san, 30, 81n  
 Pirillo N., 169n  
 Pizzuti G.M., 241n  
  
 Platone, 21, 44, 45, 104n, 208n  
 Polanus A., 139n  
 Przywara E., 58n, 80n, 93n  
 Pugh J.C., 149n  
  
 Quenstedt A., 202n  
  
 Ravera M., 13n  
 Reiffen H., 369n  
 Rendtorff T., 163n  
 Renz H., 26n  
 Ricoeur P., 150n  
 Rieger C.H., 35  
 Ritschl A., 21, 60n, 96, 100, 168,  
     231  
 Ritschl D., 62n  
 Rosato P.J., 241n  
 Rostagno S., 58n, 185n, 275n  
 Rothen B., 139n  
 Rousseau J.J., 170  
 Roussel F., 55n  
 Ruddies H., 26n  
 Rumscheidt H.M., 44n  
  
 Sabatier A., 26n  
 Sartre J.-P., 265n  
 Sauter G., 101n, 104n  
 Schaefer E., 176  
 Scheffler J. (Silesio), 29  
 Schelling F.W.J., 169n, 236  
 Schellong D., 163n  
 Schleiermacher D.F.E., 27e n, 28, 29,  
     30, 31, 32, 34, 61, 62 e n, 63n,  
     88, 89, 90, 93n, 96, 100, 101,  
     103, 107, 133n, 141n, 168, 206,  
     208, 234, 236 e n, 237 e n, 238  
     e n, 239, 240, 241n, 282  
 Schmid F., 270n,  
 Schlichting W., 142n  
 Schmithals W., 234n  
 Scholl H., 39n  
 Scholz H., 86, 101 e n, 102, 103, 104  
     e n  
 Schröer, 44n  
 Scilironi C., 14n, 204n  
 Seeberg R., L., 86  
 Sequeri P., 13n, 14n, 50n, 163n, 179n  
 Servet M. (Serveto), 75  
 Smend R., 18n  
 Socini F. (Socino), 75

- Söhngen G., 195n  
 Sorrentino S., 192n  
 Spieckermann I., 58n  
 Spitteler C., 45  
 Staglianò A., 149n  
 Stasi A., 101n  
 Steck K.G., 163n  
 Stock K., 248n  
 Stoevesandt H., 72n, 234n  
 Strauss D.F., 201n  
 Talete, 245n  
 Taxacher G., 147n  
 Tersteegen G., 29  
 Thyen H., 208n  
 Tice T., 236n  
 Tillich P., 58 e n  
 Tholuck A., 231  
 Thompson J., 221n  
 Thurneysen E., 44, 55n, 71n, 73n  
 Tommaso d'Aquino, 66, 71 e n, 72, 87n, 90, 95, 150, 179n, 213n  
 Torrance T.F., 91n  
 Troeltsch E., 22n, 26 e n, 30, 86, 168, 216n  
 Trowitzsch M., 273n  
 Ullmann W., 149n  
 Ulrich H.G., 101n  
 Vergottini M., 149n, 162n  
 Vincenzo di Lérins, 133n  
 Wallace M.I., 18n, 19n  
 Waldrop C.T., 190n  
 Ward G., 16n  
 Webb H.S., 18n  
 Welker M., 173n  
 Weischedel W., 257n  
 Wobbermin G., 26n, 81n, 86, 176  
 Woodbridge J.D., 132n  
 Yorck P. von Wartenburg, 233  
 Zinzendorf N. von, 29  
 Zwanger H., 221n



Pubblicazioni  
del Centro per le Scienze Religiose

Pubblicazioni dell'Istituto di Scienze Religiose in Trento

1. W. EGGER (ed), *Per una lettura molteplice della Bibbia*, Bologna 1981
2. L. SARTORI (ed), *Istanze della teologia fondamentale oggi*, Bologna 1982
3. S. ZUCAL, *La teologia della morte in Karl Rahner*, Bologna 1982
4. L. SARTORI (ed), *Le scienze della religione oggi*, Bologna 1983
5. M. NICOLETTI, *La dialettica dell'Incarnazione. Soggettività e storia in Søren Kierkegaard*, Bologna 1983
6. L. SARTORI (ed), *Papato e istanze ecumeniche*, Bologna 1984
7. L. SARTORI (ed), *Come e perché la pace in un mondo di peccato*, Bologna 1984
8. G. ZORZI, *Il realismo cristiano di Reinhold Niebuhr*, Bologna 1984
9. I. ROGGER - A. QUACQUARELLI (edd), *I martiri della Val di Non e la reazione pagana alla fine del IV secolo*, Bologna 1985
10. P. PRODI - L. SARTORI (edd), *Cristianesimo e potere*, Bologna 1986
11. L. SARTORI (ed), *Popoli messianici*, Bologna 1987
12. G. PENZO (ed), *Schopenhauer e il sacro*, Bologna 1987
13. S. ZUCAL (ed), *La Weltanschauung cristiana di Romano Guardini*, Bologna 1988
14. F. DEMARCHI (ed), *Wilhelm Schmidt: un antropologo sempre attuale*, Bologna 1988
15. A. CERESA-GASTALDO (ed), *Biografia e agiografia nella letteratura cristiana antica e medievale*, Bologna 1990
16. L. SARTORI - M. NICOLETTI (edd), *Teologia politica*, Bologna 1991
17. C. MORESCHINI - G. MENESTRINA (edd), *Gregorio Nazianzeno teologo e scrittore*, Bologna 1992.
18. L. LORENZETTI (ed), *Teologia e bioetica laica*, Bologna 1994
19. G. BOF (ed), *Antropologia culturale e antropologia teologica*, Bologna 1994
20. M. BALDINI - E. BENVENUTO - K. NEUFELD (edd), *L'uomo, la tecnica e Dio*, Bologna 1994
21. A. CONCI, *Dietrich Bonhoeffer. La responsabilità della pace*, Bologna 1995
22. G. CAPRARO (ed), *Sociologia e teologia di fronte al futuro*, Bologna 1996

23. M. MILANI (ed), *La via «sapienziale» e il dialogo interreligioso. Rischio e tensioni tra singolarità della Rivelazione e la sua universalizzazione*, Bologna 1997

#### Series maior

1. C. LEONARDI (ed), *Ezio Franceschini (1906-1983). Scritti, documenti, commemorazioni, testimonianze*, Bologna 1986
2. G. CRISTOFORETTI, *La visita pastorale del Cardinale Bernardo Clesio alla diocesi di Trento 1537-1538*, Bologna 1989
3. I. ROGGER - M. BELLABARBA (edd), *Il principe vescovo Johannes Hinderbach (1465-1486) fra tardo medioevo e umanesimo*, Bologna 1992
4. J. GRISAR, *Il Vescovo di Trento Giovanni Nepomuceno de Tschiderer e la situazione della Chiesa in Austria e nel Tirolo nel corso della prima metà del secolo XIX*, Bologna 1997
5. E. CURZEL, *Le pievi trentine. Trasformazioni e continuità nell'organizzazione territoriale della cura d'anime dalle origini al XIII secolo (studio introduttivo e schede)*, Bologna 1999
6. E. CURZEL (ed), *In factis mysterium legere. Miscellanea di studi in onore di Iginio Rogger in occasione del suo 80° compleanno*, Bologna 1999
7. L. CIRILLO (ed), *Concordanze del «Codex Manichaicus Coloniensis»*, Bologna 2001

#### Scienze Religiose. Nuova serie

1. V. BRUGIATELLI, *Il problema filosofico del linguaggio in Antonio Rosmini*, Bologna 2000
2. G. CANOBBIO, *La fede di Gesù*, Bologna 2000
3. A. AUTIERO - A. GENOVESE (edd), *Antonio Rosmini e l'idea della libertà*, Bologna 2001
4. A. AGUTI, *La questione dell'ermeneutica in Karl Barth*, Bologna 2001

#### «Annali di studi religiosi»

1, 2000



*Collana*  
**SCIENZE  
RELIGIOSE**  
*Nuova serie*



ISBN 88-10-40378-9



9 788810 403785 >